

Universidad Nacional de San Martín
Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES)

Maestría en Ciencia Política

Tesis de Maestría

**La enseñanza de la filosofía, una pedagogía del *pensamiento–juzgante*
Aportes desde una lectura arendtiana del Juicio estético kantiano**

Autora: Carolina Mamilovich

Director: Martín Plot (IDAES-UNSAM-Conicet)

Co-directora: Laura Galazzi (UBA-UNLu)

Mail de contacto: carolinamamilovich@gmail.com

Noviembre, 2018

Resumen

En el seno de toda enseñanza de la filosofía se asumen constantemente decisiones políticas bajo la apariencia de opciones pedagógicas y de perspectivas teóricas atribuidas a la especificidad de un enfoque académico-disciplinar. Así, repensar el encuentro entre la filosofía y lo político para habitar las instituciones educativas involucra revisar no sólo la concepción de filosofía y de su enseñanza, sino también de su dimensión política. Para indagar en dicha dirección, nos interesa transpolar al campo educativo la reactivación arendtiana de lo público y su apelación a la dimensión dialógica, intersubjetiva y de aprendizaje compartido, presente en su lectura política del Juicio estético kantiano. El hilo conductor de la interpretación de Arendt es el Juicio reflexionante, a partir del cual busca demostrar la correspondencia estructural entre su expresión estética y su uso político, entendido como discernimiento práctico.

Sostendremos que el aporte de la lectura arendtiana del Juicio estético-político nos permite estrechar lazos entre el pensamiento y la política, y por añadidura entre la filosofía y su enseñanza. Aquello que definirá la potencia política de la enseñanza de la filosofía será la reconsideración de la filosofía como una actividad no sólo vinculada al pensamiento sino fundamentalmente al juicio como capacidad constructiva. De este modo, la preponderancia de la puesta en acto de la articulación entre pensar y juzgar, conlleva no solo una reconfiguración de los lazos entre estas actividades del espíritu, sino fundamentalmente busca desactivar la desvinculación tradicional de ellas respecto de la vida activa y de la política, en otros términos, del ámbito referido al mundo compartido de los asuntos humanos.

En esta articulación del pensamiento y del juicio, que lleva a cabo Arendt encontramos las bases para dar un primer paso tentativo en vistas a fortalecer la dimensión política de la enseñanza de la filosofía, contribuyendo así en forma preliminar a recuperar el ímpetu crítico del pensamiento filosófico y, a través del espíritu constructivo del juicio, resituarlo en el mundo.

Palabras clave: Filosofía, Enseñanza, Arendt, Juicio estético-político.

Agradecimientos

Quiero agradecer especialmente a mi director Martín Plot y a mi co-directora Laura Galazzi por la orientación que me brindaron, así como por su acompañamiento atento y sus valiosos aportes en la lectura de mis avances.

Agradezco también al cuerpo docente del Instituto de Altos de Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín. Al equipo de la cátedra de Didáctica Especial y prácticas de la enseñanza en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buena parte de los contenidos de esta tesis son deudores de discusiones e intercambios compartidos en el marco de la labor de docencia e investigación al interior de la cátedra. Quiero mencionar especialmente a mi amiga y colega Diana Gomez con quien compartí un proceso de escritura colaborativo que sin duda ha contribuido y enriquecido el presente trabajo.

A Mariano Gaudio por haberme incentivado a publicar las primeras versiones de capítulos que hoy forman parte de esta tesis.

Por último quiero dedicar este trabajo a mis padres, por su apoyo incondicional y a Rodolfo y Ema, por su paciencia y cariño.

Índice

Agradecimientos	2
Introducción.....	4
1. El Juicio: la más política de las facultades	18
1.1 De lo estético a lo político	18
1.2 La ecuación entre universalidad y comunicabilidad	25
1.3 Imparcialidad y desinterés en su dimensión política	31
1.4 Variaciones sobre lo público en el horizonte de la pluralidad y la mundanidad..	41
2. Afinidades conflictivas entre filosofía y política	54
2.1 <i>Lo-común-en-pluralidad</i> como modalidad de lo político	54
2.2 Comprensión y juicio	67
2.3 Las figuras del actor y del espectador en el escenario del <i>sensus communis</i>	76
2.4 <i>Solitud:común</i>	87
3. Filosofía, educación y política	97
3.1 Educar: tensión entre <i>natalidad</i> y conservación	97
3.2 Discusiones en torno a la formación del juicio en clave arendtiana.....	108
3.3 La enseñanza de la filosofía: una pedagogía del <i>pensamiento-juzgante</i>	121
3.4 Filosofía del mundo común.....	136
Consideraciones finales.....	145
Bibliografía	153

Introducción

Presentación

Desde los años cincuenta hasta su muerte en 1975, Hannah Arendt dirigió su reflexión a cuestionar de manera radical la antigua jerarquía entre la vida contemplativa y la vida activa o, dicho de otro modo, entre la filosofía y la política, tal y como había sido pensada en Occidente desde Platón hasta Martin Heidegger. El eje crucial para esta revisión crítica de la relación entre teoría y práctica lo encuentra en la cuestión del juicio, en la medida en que todo juicio exige pensar de forma valorativa o apreciativa sobre lo particular. Desde este enfoque, la actividad de juzgar, es considerada como una actividad mediadora entre el pensamiento, que reflexiona sobre lo general, y la voluntad, que da inicio a lo particular. Así, la actividad de juzgar ocupa un lugar clave en el encuentro entre el mundo interior e invisible de la vida contemplativa y el mundo exterior y visible de la vida activa, por lo cual Arendt la considera “la más política de las capacidades mentales del hombre” (Arendt, 1995b: 136-137).

Esta afirmación cobra un significado pleno si apelamos a la estética kantiana. Aquí es preciso recordar que en la versión kantiana del Juicio estético se acentúa su carácter inherentemente intersubjetivo, que rehúye tanto de los confines de la subjetividad privada, como de alguna norma externa y absoluta. En cambio, se sostiene y dirige a un mundo común o compartido, es decir, a lo que aparece públicamente a quienes juzgan. Este compromiso para comunicar y persuadir que involucra al acto de juzgar no es externo al juicio, sino su propia razón de ser. Desde esta perspectiva, Arendt reconoce el potencial político de la *Crítica del Juicio* y la posibilidad de canalizarlo en dirección a su proyecto de repensar las capacidades humanas respecto de lo político.

El abordaje de lo político que Arendt prioriza no se ubica en el orden de la actividad del Estado, ni de la resolución de problemas económicos, en otras palabras, desde su mirada lo político no se reduce a la problemática de la reproducción del sistema político o de la gestión económica. En cambio, la autora nos propone tomar distancia de esta dimensión técnica para darle preeminencia a la comprensión de la política como una actividad de interacción y diálogo entre las personas. Según Miguel Abensour (2006):

La política no es más, por tanto, como en Platón, la imposición de un orden normativo venido de otra parte, del cielo de las Ideas, e importado por la casta de los expertos en Ideas para una multitud descarriada; sino que se convierte en la transferencia de la hipótesis del *sensus communis* de lo estético a lo político: no es la manifestación de un principio a priori lo que la funda y la hace posible; sino el despliegue del ser en común en el seno de una comunidad histórica determinada (Abensour, 2006: 221–223)

Este despliegue del ser en común en una comunidad determinada invita a abordar los problemas del mundo desde el mundo mismo. Así, al abordar los problemas del mundo desde el mundo mismo, Arendt busca no subsumir el acontecimiento a una ley que lo excede, a una verdad que lo trasciende; por el contrario, su interés en las cuestiones políticas, tanto histórico–concretas como teórico–filosóficas, está dirigido a captar lo político en su modo de operar efectivo en el mundo común, fuera de toda referencia a un absoluto, ya sea metafísico o teológico, natural o histórico. En definitiva, se trata de pensar la política en su espacio de aparición, apuntando hacia una nueva comprensión, no jerárquica ni unidireccional de las relaciones entre filosofía y política.

Así, Arendt se opone a la tradición metafísica occidental para cuestionar, por un lado, la jerarquía ontológica entre el mundo inteligible y el mundo sensible y, en forma concomitante, la jerarquía epistemológica entre verdad y opinión.

Consideramos valioso este proyecto arendtiano que busca pensar la política en forma compatible con la pluralidad y la contingencia sin acudir a una instancia metafísica de entidades trascendentes. En este sentido, nuestra argumentación se orientó a evidenciar la preocupación de Arendt por liberar tanto a la práctica como a la comprensión de la política de las limitaciones impuestas por la ley, la verdad y la moralidad, propios del modelo metafísico que reduce el sentido a la verdad, y concibe a la razón como una entidad monolítica y homogeneizadora. Desde su perspectiva, la preocupación por la verdad y la moralidad han propiciado la subordinación de la política a fines supuestamente superiores, lo que ha conllevado la destitución del valor intrínseco de la acción política.

Desde este enfoque, invirtiendo la fórmula arendtiana, nos interesó *mirar la filosofía con ojos enturbiados por la política*¹, para explorar otro modo de relación

¹ En 1964, Arendt afirmó en una entrevista su intención de mirar la política “con ojos no enturbiados por la filosofía” en (2005) “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *Ensayos de comprensión. 1930–1954*, Madrid, Caparrós, pp. 515–538.

entre el pensar y el mundo común que permita, por un lado, acoger las características de este último (contingencia, pluralidad, provisionalidad, imprevisibilidad) y, por otro, encontrar una alternativa a las consecuencias elitistas respecto de los rasgos antipolíticos que asume el pensar cuando se absolutiza su dimensión contemplativa.

En definitiva, buscamos pensar con Arendt y más allá de Arendt, apropiándonos de sus preocupaciones y aportes, a partir de las coordenadas teóricas actuales, para profundizar en su proyecto de conceptualizar una forma de pensamiento propia de la vida activa, capaz de reconocer la pluralidad y contingencia de los asuntos humanos, diferenciándola tanto de la actitud cognoscitiva que se dirige a la verdad, como del mero irracionalismo que sólo afirma la prioridad de una voluntad de dominio.

Anabella Di Pego sostiene que en las décadas del '30 y del '40, Arendt se distancia de la filosofía para llevar a cabo, a partir de los '50, una crítica radical de la tradición filosófica. Posteriormente vuelve a la filosofía con la tematización del juicio, para reconsiderarla como una actividad no solo ligada al pensamiento en su función crítico-destructiva, sino fundamentalmente al juicio como capacidad constructiva (Di Pego, 2016: 23). En esa dirección intentamos mostrar que la actividad conjunta del pensamiento y del juicio detenta implicancias fecundas para el ámbito de la educación.

Para ello nuestras argumentaciones se orientaron a repensar el encuentro entre la filosofía y lo político para habitar la institución educativa. A partir del aporte de la lectura arendtiana del Juicio estético-político, procuramos mostrar que la potencia política de la enseñanza de la filosofía será la reconsideración de la filosofía como una actividad no sólo vinculada al pensamiento, sino también al juicio como capacidad constructiva. Así, el carácter negativo-destructivo del pensamiento, que en solitud cuestiona lo establecido y saca a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas, ejerce un efecto liberador sobre la facultad de juzgar y habilita el tratamiento por parte del juicio. Por su parte, el impulso afirmativo-constructivo del juicio, que permanece vinculado al mundo común, permite forjar posiciones provisorias y revisables pero que, a la vez, detentan cierta pretensión de generalidad. A su vez, el pensamiento habilita la revisión de las creencias forjadas por el juicio a fin de evitar su anquilosamiento. De este modo, es posible afirmar que la preponderancia de la puesta en acto de la articulación entre pensar y juzgar, conlleva

no solo una reconfiguración de los lazos entre estas actividades del espíritu, sino fundamentalmente busca desactivar la desvinculación tradicional de ellas respecto de la vida activa, en otros términos, del ámbito referido al mundo compartido de los asuntos humanos. Por tanto, nos interesó subrayar la posibilidad de una articulación dinámica entre el pensar y el juzgar.

En esta articulación del pensamiento con el juicio encontramos las bases para dar un primer paso tentativo en vistas a fortalecer la dimensión política de la enseñanza de la filosofía, contribuyendo así en forma preliminar a recuperar el ímpetu crítico del pensamiento filosófico y, a través del espíritu constructivo del juicio, resituarlo en el mundo.

Marco teórico

En un primer momento, mediante la reconstrucción de la trama conceptual que involucra a la lectura arendtiana del Juicio estético-kantiano, nos propusimos esclarecer sus principales características a través del análisis de los escritos dispersos que disponemos sobre la capacidad de juzgar, en la forma de conferencias, ensayos y artículos, entre los cuales cabe destacar las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (2003). Esta publicación póstuma constituye una obra de especial importancia para nosotros, porque reúne las conferencias que Arendt dictó en 1970 en la New School for Social Research sobre la filosofía política de Kant. Encontramos, asimismo, otros escritos que abordan el juicio, pero no como su tópico principal, sino de manera tangencial en relación con algunas problemáticas particulares: “Responsabilidad personal bajo una dictadura”, “Algunas cuestiones de filosofía moral”, “El pensar y las reflexiones morales” y otros ensayos reunidos en *Responsabilidad y juicio* (2003); “La crisis en la cultura: su significado político y social” y “Verdad y política” pertenecientes a *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996). Asimismo, su obra póstuma, *La vida del espíritu* (2002), contiene un “Post scriptum” al pensamiento con algunas consideraciones sobre el juicio.²

² Arendt, Hannah (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. C. Corral, Barcelona, Paidós; Arendt, Hannah (2007): *Responsabilidad y juicio*, trad. J. Kohn, Barcelona, Paidós; Arendt, Hannah (2002): *La vida del espíritu*, trad. F. Birulés y C. Corral, Barcelona, Paidós; Arendt, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. A. Poljak, Barcelona, Península.

Respecto del análisis del concepto de juicio en la historia de la filosofía política, en general, y en la obra arendtiana, en particular, seguimos a Ronald Beiner a partir de su libro *El juicio político* (1987) y de su ensayo interpretativo “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” que acompaña la edición en castellano de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Según este autor, el concepto de juicio ha ocupado un lugar destacado en los tratados de lógica, pero ha tenido otro espacio menos notorio en los tratados de filosofía política. Por esta razón, consagra su reflexión sobre qué significa hacer juicios y, más específicamente, qué hay en la facultad de juzgar que distingue al ser humano como ser político.

Beiner dedica gran parte de su libro a analizar la confrontación entre Kant y Aristóteles que, según su mirada se expresa en una polaridad fundamental entre la dimensión de lo formal (apartado de fines y propósitos particulares) y la dimensión de lo sustantivo (unido a una teleología política), en tanto constituyen las raíces conceptuales sobre las que se configuran las tres empresas teóricas sobre el juicio político (Arendt, Gadamer, Habermas) a partir de las cuales este autor elabora su propia concepción. Según esta lectura, hay dos fases en el tratamiento del juicio en los escritos de Arendt: la primera es práctica y la segunda, contemplativa.

En este punto, nos distanciamos de Beiner y nos ubicamos en proximidad con la interpretación de Simona Forti (2001), Di Pego (2013) y Paula Hunziker (2017) que subrayan la radicalidad del impulso crítico arendtiano al pretender dismantelar la tradicional oposición entre el político y el filósofo, y con ello repensar a través del juicio el vínculo del pensamiento con el mundo. Las autoras advierten que la aproximación de Arendt al juicio y al pensamiento lleva consigo la impronta de la crítica de la filosofía y del modo de vida asociado a ella.

Desde esta perspectiva, se evidencia la apuesta arendtiana por una articulación entre pensar y juzgar, capaz de desafiar la oposición entre la vida del filósofo y la vida política, o dicho de otra manera, entre el espectador –vinculado a actividades intelectuales alejadas de los asuntos humanos–, por un lado, y el actor –asociado al espacio público y político–, por otro lado. En consonancia con esta interpretación, consideramos que no hay dos concepciones escindidas del juicio en Arendt, sino un derrotero de problemáticas que se van desplegando y confluyen en torno de la actividad de juzgar.

Desde luego, el pensamiento de Arendt fue cambiando, al ir acentuando diferentes matices o enfocando distintas perspectivas de su misma búsqueda. Por ello resultó un trabajo fecundo el encontrar los diferentes modos de plantear los conceptos centrales en distintos textos de la autora. Si bien es preciso reconocer en la obra de Arendt la función de reapropiación filosófica antes que de fidelidad erudita, no hay en sus escritos una intención exegética, por el contrario, ella claramente afirma que invita a pensar, no a dar respuestas definitivas.

En esta dirección, respecto de su concepción de lo político, acordamos con Antonio Campillo (2002), que la ausencia de un significado unívoco es tributaria de una intención manifiesta de no construir una teoría política sistemática, sino de revisar y problematizar las categorías políticas de la tradición heredada de la filosofía occidental, para pensar a partir de sus propios conceptos y criterios de juicio.

Este enfoque, a nuestro juicio, se inscribe en el campo de la así llamada Filosofía de lo político, para distinguirla de lo que tradicionalmente se ha llamado Filosofía política. Ésta última se encuentra orientada teleológicamente hacia la ordenación jurídico-estatal de la sociedad y presenta un carácter normativo, que busca definir cómo debe ser la estructura de ordenación y funcionamiento de la sociedad. Así, el cambio operado por Marx “al volver a poner a la filosofía sobre sus pies” no ha alcanzado, para Arendt, un verdadero pensamiento de lo político, sino una filosofía de la historia que inscribe el acontecimiento en la representación de su fin, en lugar de reconocerle su fuerza de interrupción. Si bien la Filosofía de lo político se identifica con un pensamiento político postfundacional, que acepta que no existe un fundamento último, sin embargo, afirma la necesidad de un fundamento, aunque éste sea precario, contingente y sujeto al devenir histórico (Marchart, 2009).

Ciertamente, la Filosofía de lo político se distingue de la sociología política que se ocupa de dar cuenta de las formas, estructuras y hechos de la realidad política. En cambio, la Filosofía de lo político busca pensar la consistencia misma de la existencia política en el marco de la vida real de las sociedades y reflexionar críticamente sobre el sentido y las posibilidades del actuar político. Lo político refiere antes que a la lucha por el poder o el reconocimiento, al espacio de la coexistencia, a nuestro modo de ser en el mundo, de ser con los otros. En esta dirección, Arendt busca alejar la reducción de la política a una concepción instrumental constreñida por lo puramente estratégico y operativo, esto es, como “un

campo de batalla de intereses parciales y conflictivos, donde sólo cuentan el placer y el provecho, el partidismo y el ansia de dominio” (Arendt, 1996h: 277).

En este marco del pensamiento postfundacional, abordamos la influencia de Maurice Merleau-Ponty en la concepción fenomenológica arendtiana, que nos permitió echar luz sobre el peculiar carácter mundano y existencial que define a la dimensión de co-percepción plural en la perspectiva arendtiana. En este punto seguimos los análisis de Martín Plot (2008, 2009, 2016) y de José María Muñoz Terrón (2003). Plot lleva a cabo un análisis de las potencialidades políticas del pensamiento del último Merleau-Ponty para una teoría de la democracia y de la acción política democrática. Muñoz Terrón realiza una revisión crítica del papel de la corporalidad en la constitución y en la definición de la esfera pública y advierte sobre el papel primordial de la percepción y de la visibilidad en la concepción arendtiana del espacio público y la consecuente implicación de la intercorporalidad en las experiencias de la publicidad.

Abordar lo político desde su carácter de fenomenicidad, pluralidad y contingencia nos ha permitido no reducir la *praxis* educativa a *poiesis* imponiéndole los criterios de la *theoría*. Desde esta perspectiva, la educación es concebida esencialmente como acción y creación de una radical novedad. Educar, entonces, no sería la obra de fabricación del otro, sino la práctica de recibimiento hospitalario de los recién llegados. En este contexto es preciso mencionar que los aportes específicos de la filósofa alemana al campo educativo podemos encontrarlos solo en dos ensayos: “Crisis de la educación” y “¿Qué es la autoridad?”, que forman parte de un libro dedicado a la reflexión política: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (1996).

Asimismo, siguiendo el planteo de Arendt se ha desplegado toda una línea interpretativa que ha priorizado las categorías de *natalidad* y de *hospitalidad* para pensar la educación a través de la novedad inaugurada por la infancia. Así, se ha analizado la filosofía de la educación arendtiana como una *filosofía de la natalidad*. Retomamos este marco conceptual de la *filosofía de la natalidad* a partir del cual se priorizaron determinados tópicos arendtianos como el de la natalidad, la acción, el cuidado, el derecho a tener derechos, entre otros, para pensar la educación y avanzamos en la inclusión de la nociones de juicio político, pensamiento ampliado y

mundo común para abordar la problemática de una educación filosófica, en general, y de la enseñanza de la filosofía, en particular.

Aportes valiosos en esta dirección los encontramos en la prolífica obra de Fernando Bárcena (1997, 2006, 2012) como autor individual y en co-autoría con Joan-Carles Mèlich (2000). A estos trabajos se suman una compilación realizada por Graciela Frigerio (2002) donde se abordan los rasgos filosóficos de la identidad de los educadores desde el influjo del pensamiento arendtiano. Además, resultaron inspiradores los aportes de Laurence Cornu y Stéfane Doaullier, en los trabajos recopilados fruto de los diferentes seminarios del CEM (Frigerio y Diker, 2008, 2007, 2005) donde si bien se sintetizó la influencia de la filosofía francesa en la filosofía de la educación argentina de los últimos tiempos, los autores mencionados realizaron sus contribuciones desde una impronta arendtiana.

Respecto de la temática del juicio político vinculado al campo de la educación, encontramos como antecedente el trabajo de Bárcena, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política* (1997). Este autor retoma la relectura arendtiana de la capacidad de juicio político y se propone estrechar lazos entre la formación de la civilidad y la idea de una educación filosófica, tomando como eje central la reflexión sobre la *phrónesis* cívica. Para ello focaliza su trabajo en el pensamiento político arendtiano de cara a una educación del ciudadano reflexivo.

Nos interesó retomar de la propuesta de Bárcena su ponderación de la formación del pensar, como comprensión y búsqueda del sentido, y la promoción del ejercicio del juicio reflexionante en el marco de una educación filosófica. Esta lectura nos permitió echar luz sobre el Juicio estético kantiano para dirigir nuestra mirada a su potencialidad educativa. Si bien esta propuesta constituye una referencia significativa para nuestro trabajo, nos distanciamos de su planteo, en el cual se prioriza un enfoque ético en desmedro de la dimensión política del juicio. Desde nuestro punto de vista, esta lectura opaca la consideración de la construcción de la ciudadanía en clave política.

En contraste, buscamos priorizar la dimensión política de la acción educativa a través de enfatizar el ejercicio de la mentalidad ampliada, la promoción de la función comunicativa de la imaginación, la experiencia de la pluralidad, el interés por el mundo común, entre otros conceptos centrales de la lectura arendtiana del Juicio estético kantiano.

En este punto, es preciso aclarar que no se trata de concebir a lo ético como disociado de lo político, sino de plantear una distancia crítica respecto de otras propuestas inspiradas en el normativismo consensualista, que buscan legitimar la acción educativa en su función de reducción del “déficit democrático”, a través de la promoción de competencias para la ciudadanía y la participación democráticas, desde una perspectiva que ha cobrado progresivamente un carácter moralizante y despolitizado. En este sentido, insistimos en subrayar el carácter conflictual presente en cualquier encuentro con los otros en un espacio común, tomando distancia de los discursos que entienden el encuentro de lo político con lo institucional como un espacio armónico y de consensos.

Sobre este núcleo teórico, confrontamos e integramos críticamente otros aportes que completan el cuadro conceptual general. Nos distanciamos de Arendt respecto de su concepción de las instituciones educativas como espacios pre-políticos y, en cambio, incorporamos a la discusión los aportes de Jan Masschelein y Maarten Simons (2011a, 2011b, 2011c) que, inspirados en el pensamiento de Jacques Rancière, reformulan el significado del rol público de la educación a través de su concepción de la *subjetivación pedagógica*, entendida como la experiencia de la potencia o de la capacidad de hablar, de pensar y de actuar. A partir de este modo de subjetivación, los autores proponen pensar la institución educativa como un lugar público, esto es, como sitio de la democracia.

Respecto del campo teórico específico de la enseñanza de la filosofía recurrimos primordialmente a los trabajos de Alejandro Cerletti (2008a, 2008b, 2015) que nos han permitido repensar el encuentro entre la filosofía y lo político para habitar las instituciones educativas. Sus trabajos son una referencia significativa para nosotros en relación al abordaje del problema de la enseñanza de la filosofía desde un enfoque filosófico y político. En esa dirección un aspecto clave de sus estudios consistió en tematizar en qué medida nuestra concepción de filosofía incide en el modo de intervención pedagógico-política sobre los contenidos y los enfoques de enseñanza, y advirtió, así, sobre la necesidad de tomar la decisión de definir previamente qué es la filosofía para luego desde allí configurar la propia perspectiva de su enseñanza. Este abordaje ha resultado inspirador para nuestro trabajo a fin de

esbozar los núcleos problemáticos de una concepción de la filosofía que pueda habitar la tensión intrínseca a todo proceso de enseñanza donde se revela eminentemente su carácter vital y político.

Organización de la tesis

Nuestro trabajo se articula en dos momentos: uno de reconstrucción de la lectura política arendtiana del Juicio estético kantiano abordado en la tercera Crítica y otro de reapropiación de la caracterización arendtiana del Juicio reflexionante, para reconducirla al ámbito educativo.

Por un lado, el carácter crítico–destructor del pensamiento ejerce un “efecto liberador” sobre la facultad de juzgar al someter a examen lo establecido, para posteriormente cuestionarlo y habilitar su tratamiento por parte del juicio. Por otro lado, el impulso afirmativo del juicio, que permanece vinculado al espacio público, posibilita anclar el pensamiento al mundo sorteando su deriva en la mera abstracción. De modo que, para Arendt, el juicio no es solo una facultad del espíritu, sino más específicamente la más política de las facultades.

En la medida en que el juicio es una habilidad política y también una actividad del espíritu se presenta como una vía posible de articulación de la problemática referida a la confrontación entre el modo de vida del filósofo y el de los hombres inmersos en la vida política. Articulación que se expresa en un movimiento continuo entre, por un lado, la actitud de distancia del mundo, requerida por la actividad del pensamiento, y, por otro, la permanencia en el mismo, como necesidad de la actividad del juicio. Esta interrelación entre pensar y juzgar busca tender puentes para que el primero no pierda el anclaje de la experiencia, y así se vuelva impotente y, el segundo, no sucumba ante lo establecido.

En este contexto, resulta de especial relevancia para dilucidar las tensiones entre la filosofía y su enseñanza ubicarlas en el marco de la problemática relación entre la filosofía y el mundo de los asuntos humanos. Así, el objetivo central del segundo momento es reapropiarnos de la operación de desmontaje que lleva a cabo Arendt, a partir de la cual la filosofía emerge como una actividad transfigurada a través del juicio, para recrearla al interior de la problemática de la enseñanza de la filosofía.

En esta segunda parte se sostiene que la distinción jerárquica entre *hacer* filosofía y *enseñar* filosofía se encuentra íntimamente vinculada con la hostilidad entre la filosofía y la política, tal y como fue concebida en la tradición imperante en el pensamiento filosófico occidental. En efecto, la actividad de enseñar está ligada a la contingencia, la pluralidad y el conflicto, propios del ámbito de los asuntos humanos y, en este sentido, constituye una amenaza para la actividad del pensamiento desde el punto de vista de la actitud que absolutiza la dimensión teórico–contemplativa, asociada al *hacer* filosofía.

En cambio, frente a esta tendencia de la gran tradición del pensamiento occidental, puede delinearse a lo largo de la obra arendtiana los esbozos de otra tradición minoritaria. Esta tradición ha rescatado la especificidad de la política y la potencialidad de la pluralidad y la contingencia propias de la acción humana. En esta línea es preciso reconocer la tentativa arendtiana por sentar las bases de un abordaje de la política sustentado en el “estar–en–el–mundo” y en su pluralidad inherente.

No debemos perder de vista que las reflexiones de Arendt en torno del pensamiento y del juicio, se inscriben en el horizonte de cómo estas actividades se relacionan con la vida activa. Para los fines que nos proponemos resulta imperioso recuperar esta posibilidad de articulación del pensamiento y la política a través del juicio a fin de adaptarla al ámbito del campo educativo y combatir la despolitización y la consecuente desvitalización de la enseñanza que la hostilidad entre filosofía y política conlleva.

Luego de este recorrido preliminar por el marco conceptual y los ejes argumentativos del trabajo, nos abocamos a presentar brevemente cada uno de los capítulos que conforman este volumen.

En el primer capítulo luego de un breve recorrido por el análisis del concepto de juicio en la historia de la filosofía política, se plantean las coordenadas conceptuales que encauzan la reapropiación arendtiana del Juicio estético kantiano. Delineamos los principales rasgos del Juicio reflexionante, enfatizando las conexiones entre conceptos centrales tales como pensar ampliado, imaginación, imparcialidad, desinterés, pluralidad, mundanidad y publicidad, que detentan un destino intersubjetivo y comunicativo en sus efectos. Vocación intersubjetiva que rehúye tanto de los confines de la subjetividad replegada en sí misma, como de alguna norma externa y absoluta, porque de lo que se trata, en el caso de los Juicios

reflexionantes es de una específica relación entre particular y universal, de tal modo que lo particular no puede deducirse de un universal, ni tampoco es posible deducir universales a partir de casos particulares. Esa específica relación es lo que para Arendt caracteriza tanto a lo político como a lo estético: la existencia de juicios particulares que, sin embargo, tienen pretensión de validez general.

En este sentido, es preciso no perder de vista que la autora pretende reivindicar un espacio público, plural y abierto; por ello recurre a una forma original de universalidad: la comunicabilidad. Comunicabilidad que se enriquece, conforme disminuye el alcance idiosincrático del gusto. En esta dirección, buscamos enfatizar la centralidad otorgada al pensamiento ampliado y a la imaginación, presentes en el planteo estético kantiano, en desmedro de la razón práctica, protagonista del enfoque ético, a fin de acentuar los rasgos de generalidad, pluralidad y mundanidad por sobre los de universalidad, unidad y abstracción. Así, el hincapié otorgado a lo general, lo plural y lo mundano, a partir de la trama conceptual configurada desde su lectura del Juicio estético kantiano, se dirige a concentrarse fundamentalmente en el carácter fenoménico de la política.

El segundo capítulo avanza sobre el análisis del concepto de lo político. Aquí profundizamos en algunos aspectos, que no se enfatizan lo suficiente, respecto de la estrecha relación entre conflicto y consenso en la visión arendtiana. Sin duda, estos términos no expresan, para la filósofa alemana, una polaridad irreductible, en tanto el conflicto como desacuerdo total olvida que la discordancia supone un mínimo de suelo común, si bien difuso, pero que no nos condena a permanecer en ella. Por otro lado, el ideal de acuerdo pleno conlleva la anulación de la diversidad de posturas y no reconoce al campo de lo político como repartición no totalizable de las partes. Los rasgos iluministas que aparecen en el discurso de Arendt no abogan por un consenso ideal. Lo que buscan, en todo caso, es instituir un espacio entre los seres humanos en donde podamos encontrarnos. En este contexto, procuramos mostrar que en la forma peculiar de universalidad propia del Juicio estético-político se activa la posibilidad de comprender los criterios de los grupos implicados en una situación, esto es, de atender a los intereses y necesidades de distintos colectivos.

En esta línea interpretativa, lo político se sitúa en la esfera del Juicio reflexionante, que caracteriza el mundo de los asuntos humanos como algo no calculable, sino en esencia dramático. Este drama se expresa en la necesidad de

evaluar sin depender de técnicas gobernadas por reglas o de cánones estrictos del método racional, para defender valores y preferencias que buscan cierta validez, a fin de alcanzar un asentimiento general. Asimismo, la capacidad de juzgar conlleva una carga trágica, dado que ningún juicio de los asuntos humanos puede abarcar todas las posibilidades para llegar a una resolución definitiva. Incluso, la autora enfatiza que el desacuerdo con aquellos y aquellas con quienes no compartimos sus puntos de vista no nos exime de la responsabilidad para comprender lo que rechazamos. Por lo tanto, desde su punto de vista, interpretar, comprender y juzgar son actividades que se encuentran en el meollo de la experiencia política.

En este capítulo, intentamos demostrar que en la lectura arendtiana del Juicio estético kantiano, se cifra la clave para reconsiderar el problema de la relación entre la filosofía y la política. Así, el desafío arendtiano reside en entender la experiencia filosófica a partir de un pensar que nos relacione y enfrente con la contingencia del mundo, de modo de conjugar retiro solitario y comunidad, para que la vida del pensamiento y la vida política puedan integrarse sin confundirse.

En el tercer capítulo nos propusimos examinar los aportes de la operación de desmontaje arendtiana, para recrearla al interior de la problemática educativa, a fin de cuestionar la distinción jerárquica entre *hacer* y *enseñar* filosofía. Procuramos mostrar que el privilegio otorgado a la dimensión contemplativa del pensar, que está a la base de esta distinción, hunde sus raíces en una posición hostil de la tradición filosófica hacia lo político. Al desmontar esta operación de desvalorización de la esfera de los asuntos humanos y de distorsión del sentido del pensar, la perspectiva arendtiana busca subvertir las oposiciones tradicionales de la filosofía que situaban al pensamiento fuera del mundo, desactivando así la desvinculación tradicional de la actividad del pensar respecto de la política. De este modo, es posible proyectar nueva luz para una revisión de la dimensión política del pensar que nos invita a matizar el abismo entre actividades aparentemente excluyentes. Adoptando y adaptando este enfoque al ámbito educativo, llevamos a cabo un análisis crítico de los vínculos entre educación y política y avanzamos en un planteo propositivo que concibe a la filosofía como una actividad conjunta del pensamiento y del juicio, que llamamos *pensamiento-juzgante*. Esta fórmula busca iluminar la potencialidad de la interrelación del pensar y del juzgar, en una modalidad que reúne lo imaginativo, lo

dialógico y lo común en el terreno de la pluralidad y la contingencia de la relación con otros, propia de una escena educativa.

Por último, las consideraciones finales aportan una síntesis de las principales perspectivas que permanecen abiertas para su abordaje en futuras indagaciones.

1. El Juicio: la más política de las facultades

1.1 De lo estético a lo político

Para hacer retroceder al desierto, podemos apelar a Kant, cuya auténtica filosofía *política* se encuentra en la *Crítica del Juicio* y se inspira en el fenómeno de lo bello.

Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*

Arendt aborda el tema del juicio en más de una oportunidad a lo largo de su obra. A esto se suma que su reflexión está incompleta, debido al carácter inconcluso de su última obra producto de su repentino fallecimiento, ocurrido el 4 de diciembre de 1975. Arendt programó *La vida del espíritu* (*Vom Leben des Geistes*) para ser un tratado dividido en tres partes: “El pensamiento”, “La voluntad” y “El Juicio”. Ésta última no fue nunca escrita. Esto ha llevado a múltiples interpretaciones respecto de cuál fue el *verdadero* tratamiento de la cuestión del juicio en Arendt³.

¿Cómo concibe Kant la facultad de juzgar? Si al juzgar hacemos una apelación racional que va más allá de nuestra propia subjetividad, ¿qué relación de comunidad entra en juego al ejercer esta facultad?, ¿cómo nos relaciona la actividad de juzgar con nuestros congéneres, y a qué autoridad podemos apelar? Si el juzgar opera sin beneficiarse de reglas o de los cánones explícitos de una técnica, ¿cuál es la base de la validez de nuestros juicios y de donde derivan su legitimidad? ¿Por qué medios justificamos los juicios que hacemos? Éstas son algunas de las preguntas que Arendt busca responder a partir de su relectura del Juicio⁴ reflexionante (*reflectirenden Urteilskraft*) en la *Crítica del Juicio* (*Kritik der Urteilskraft*).

Ahora bien, el abordaje de esta problemática del Juicio en tanto que facultad política, requiere de una reflexión preliminar acerca del acto de juzgar considerado

³ Véase el ensayo interpretativo Ronald Beiner (2003) “Hannah Arendt y la facultad de juzgar” en su edición de la obra: Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós. Asimismo Ricoeur, P. (1999); “Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt” en *Lo justo*, Bs. As., Caparrós Editores; Vollrath, E. (1994), “Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la crítica del juicio de Kant desde una perspectiva política” en Hilb, C. (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Venezuela, Nueva Sociedad; Dotti, J. E. (1993); “Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario” en Szabón J. (comp.); *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA; Bernstein, R. J. (1991), “¿Qué es juzgar? El actor y el espectador” en *Perfiles filosóficos*, México, Siglo XXI.

⁴ Siguiendo una costumbre establecida por la traducción de Manuel García Morente, “Juicio” corresponde a *Urteilskraft*, la capacidad de juzgar, mientras que “juicio” es *Urteil*, el enunciado que juzga. Usaremos el término “Juicio” para enfatizar la actividad, es decir, la capacidad de juzgar y para hacer referencia precisamente a la capacidad de juzgar estético-política. Utilizaremos el término “juicio” cuando nos interese mantener su ambigüedad inherente.

en sí mismo. Es preciso reconocer que hay diversos dominios dentro de los cuales ejercemos nuestro juicio: el juicio perceptual, el juicio estético, el juicio histórico, el juicio jurídico, el juicio hermenéutico, el juicio moral, el juicio político, etc. Sin duda, es posible hacer referencia a una amplia gama de tipologías del “buen discernir”, en virtud de que el juicio puede ser adjetivado. Ahora bien, ¿de qué hablamos cuando hablamos de juicio como una facultad considerada en sí misma, con independencia de su posterior adjetivación? Podemos distinguir al menos tres significados de esta categoría: 1) como operación lógica, 2) como facultad cognoscitiva y 3) como facultad práctica. El juicio lógico es una operación mediante la cual afirmamos o negamos proposiciones. En las obras de lógica tradicional “juicio” y “proposición” se utilizan como sinónimos. En segundo término, el juicio se emplea para denotar una facultad cognoscitiva, o sea una esfera inequívoca de la actividad mental. Por último, el juicio, como modalidad del saber práctico, refiere al sentido que utilizamos al afirmar que alguien posee buen juicio o sano juicio o incluso cuando decimos que confiamos en su juicio.⁵

¿Qué significa tener “buen juicio” o “sano juicio”? Thomas Hobbes lo describe de este modo:

Y dado que en esta sucesión de los pensamientos de los hombres no hay, en las cosas en que piensan, nada más que observar en qué son similares, o en qué son diferentes, o para qué sirven, o cómo sirven para tal fin; de aquellos que observan sus semejanzas, en el caso de que éstas no sean sino raramente observadas por otros, se dice que tienen buen talento, con lo que, en esta ocasión, quiere decirse buena imaginación. Pero de aquellos que observan sus diferencias y desemejanzas, lo que es llamado distinguir y discernir y juzgar entre cosa y cosa, en el caso de que dicho discernimiento no sea fácil, se dice que tienen buen juicio (Hobbes, 2007: 87)

Podríamos precisar que juzgar es identificar un particular, clasificarlo bajo una u otra descripción. Para ello, abarca las facultades de identificación y de discriminación, se trata de determinar qué es igual y qué es distinto. En la terminología kantiana, es la subsunción de particulares bajo un concepto universal. Esto es, al clasificar algún particular bajo un universal, al mismo tiempo lo estamos distinguiendo de otros particulares. De aquí resulta manifiesto que el juzgar está siempre presente en nuestra experiencia. Juzgamos constantemente, es decir,

⁵ Cfr. Parekh B. (1952) “Judgment” en *The Great Ideas. A Syntopicon*, Chicago, University of Chicago, vol. 2, cap. 41, pp. 835–842. Citado en Beiner, 1987: 24-25.

identificamos particulares. Cada una de nuestras observaciones, percepciones y nuestra situación en el mundo, abarca un juicio.

El análisis del concepto de juicio en la historia de la filosofía política, en general, y en la obra arendtiana, en particular, se encuentra descrito por Ronald Beiner, a quien seguimos en este punto. Según este autor, el concepto de juicio ocupó un lugar destacado en los tratados de lógica, asimismo, despertó gran interés del idealismo y de los principales filósofos empiristas. Sin embargo, presentó un lugar menos sobresaliente en los tratados de filosofía política. Por esta razón, consagra su libro *El juicio político*, a una reflexión sostenida sobre qué significa hacer juicios y, más específicamente, qué hay en la facultad de juzgar que distingue al hombre como ser político.

Beiner subraya que la presencia del juicio político, considerado desde el ángulo de su historia intelectual, es “omnipresente y elusiva” al mismo tiempo. Este autor, encuentra las primeras referencias a la facultad de juzgar en ausencia de principios y reglas universales, tanto en el diálogo *El político* de Platón como en el tratamiento de la *phrónesis*, extensamente desarrollado en la obra de Aristóteles, que a su vez fue transmitido a pensadores posteriores a través de Tomás de Aquino (*Suma Teológica*, II-II, q. 47-56 y 60).

Entre los pensadores modernos, menciona la contribución de Giambattista Vico a partir de sus estudios sobre la prudencia y la elocuencia en *De los métodos de estudio de nuestro tiempo*; a Baruch de Spinoza que consagró el capítulo XX de su *Tratado teológico-político* y el capítulo III de su *Tratado político* a importantes reflexiones sobre la “libertad de juicio”; a Hobbes que dedicó los capítulos 6 a 8 de la primera parte del *Leviatán* al examen de la relación entre juicio y deliberación y la distinción entre juicio e ingenio; y a John Locke que consideró al juicio como una de las dos facultades cognoscitivas del hombre en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, (II.XI; IV.XIV). A esta lista añade a algunos pensadores británicos que han reflexionado sobre los conceptos de juicio, gusto y opinión como Shaftesbury, y en especial al empirismo inglés del siglo XVIII, a partir del ensayo de David Hume, “De la norma de gusto”, del discurso introductorio “Del gusto” en la *Investigación filosófica* de Edmund Burke y del capítulo “El derecho del juicio privado” en *Investigación de la justicia política* de William Godwin.

A pesar de esta reiterada aparición del término juicio en la tradición de la filosofía occidental, Beiner subraya que el concepto de juicio político es menos frecuente que las categorías políticas como justicia, propiedad, libertad, igualdad, poder, revolución, entre otros, que son analizadas sistemáticamente y por sí mismas. En cambio, el concepto de juicio político aparece introducido en investigaciones más generales, y es casi inexistente la bibliografía que investigue la naturaleza del juicio o cuáles son las condiciones que gobiernan el proceso mismo de juzgar, esto es, estudios sistemáticos dedicados a la propia facultad de juzgar. Ni siquiera la *Crítica del Juicio* de Kant ofrece una ayuda en sí misma, para profundizar el concepto de juicio político. En cambio, a partir de la lectura de Arendt, podemos vislumbrar en la *Crítica del Juicio* una filosofía del juicio político.

Arendt se propone reelaborar la filosofía política que Kant no escribiera de manera expresa en ninguna obra y para ello dirige su mirada a la *Crítica del Juicio*, a partir de la cual realiza una analogía central entre el Juicio estético y el Juicio político. Los temas abordados en la tercera de las *Críticas*, esto es, la facultad de juzgar lo particular, la sociabilidad como condición de posibilidad para ejercer dicha capacidad, el desinterés personal, la libertad, la percepción de la interdependencia para juzgar, entre otros, manifiestan un claro significado político. Ahora bien, la apuesta fuerte de Arendt consiste en extraer una teoría del Juicio político a partir de una extrapolación de los criterios aplicados al Juicio estético. El eje de su interpretación radica en sostener que el Juicio, que opera en la apreciación de la belleza, se respalda en un *a priori* análogo al que posibilita la formación de una opinión pública y un sentido común democráticos. En definitiva, como afirma Jorge Dotti, la argumentación arendtiana se propone legitimar la estructura *a priori* de los criterios de evaluación compartidos socialmente a partir de reconocer a la facultad de juzgar como condición de posibilidad del encuentro con los otros y de la participación conjunta en los asuntos mundanos. (Dotti, 1993: 27-28)

En efecto, la inherente mundanidad del juicio nos evoca su carácter intrínsecamente político. De acuerdo con esta perspectiva, podemos advertir las potencialidades políticas del Juicio reflexionante que Kant analizó específicamente para la esfera estética. Según Arendt:

[...] dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir lo que pensaba al respecto es regresar a la «Crítica del juicio estético», donde, al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, que juzga y decide sobre ellas, afronta un problema análogo. (Arendt, 2003: 116)

La filósofa alemana considera a la reflexión como una capacidad mental específica que tiene poco en común con las operaciones lógicas. Incluso destaca que lo distintivo de la reflexión es su implicación en la inserción concreta en el mundo de la vida; esto es, la participación libre junto a semejantes en la conformación de las formas de vida comunitarias. Y en este sentido es clave el aporte kantiano, dado que constituye, según la autora, la única alternativa que al fundamentar un *a priori* de la práctica pública de los seres humanos apela a la autonomía de éstos y evita erigir a la Historia como tribunal último.

La tercera de las *Críticas* es el espacio donde Kant ya no hablará de conocimiento ni de moral; es decir, no habrá lugar aquí para los juicios determinantes ni los imperativos categóricos. De lo que se trata, en el caso de los Juicios reflexionantes es de una específica relación entre particular y universal, de tal modo que lo particular no puede deducirse de un universal ni tampoco es posible deducir universales a partir de casos particulares. Esa específica relación es lo que para Arendt caracteriza tanto a lo político como a lo estético: la existencia de juicios particulares que tienen pretensión de validez general.

Recordemos que el Juicio en general es definido por Kant como la facultad de subsumir lo particular en lo universal, la facultad de pensar lo particular como contenido de lo universal. Paul Ricoeur sostiene que a partir del *Juicio reflexionante* Kant dio una reforma profunda a la concepción de juicio:

Toda la tradición filosófica hasta Kant reposaba sobre la definición lógica del juicio como acto predicativo (dar un predicado a un sujeto). La inversión fundamental operada por Kant consiste en poner en lugar de la idea de atribución (o de predicación) la idea de subsunción, es decir, de un acto por el cual un caso es “puesto bajo” una regla. La gran novedad de la tercera *Crítica* en relación con la primera es que admite un desdoblamiento de la idea de subsunción: en la primera *Crítica*, ésta procede de alguna manera de arriba abajo, de la regla hacia el hecho de experiencia: es el juicio *determinante*, llamado así porque, en la aplicación de la regla a un caso, el juicio confiere a la experiencia el valor de verdad que consiste en la objetividad. La *Crítica del Juicio* adopta la hipótesis de un funcionamiento inverso al de la subsunción: para un caso se «busca» la regla apropiada bajo la cual situar la experiencia singular; el juicio es «solamente» reflexivo, porque el sujeto trascendental no determina ninguna objetividad universalmente válida, pero no tiene en cuenta más que los procedimientos que el espíritu sigue en la operación de subsunción que procede en alguna medida de abajo a arriba. (Ricoeur, 1999: 141)

El mecanismo del juicio reflexionante a diferencia de lo que sucede en el campo del conocimiento científico con los juicios determinantes, no consiste en enunciar una proposición objetiva, a través de la subsunción de un caso particular en un universal dado. Por el contrario, el juicio reflexionante eleva un particular hacia una peculiar universalidad regida por una validez general o común (*Allgemeingültigkeit*). Si el juicio determinante opera, de alguna manera, de arriba hacia abajo, esto es, de la regla hacia el hecho de experiencia, en la *Crítica del Juicio* Kant realiza una inversión: el juicio reflexionante opera de abajo hacia arriba, para un caso dado, busca la regla bajo la cual situarlo. En esta forma de juzgar, el entendimiento no determina a la imaginación (*Einbildungskraft*) mediante las categorías, sino que la facultad de juzgar mantiene unida la imaginación (nada más que en la aprehensión del objeto) con el entendimiento (en la presentación de un concepto en general). En virtud de la operación de la imaginación, se juzgan objetos que ya no están presentes, que se alejan de la inmediata percepción sensible y, por tanto, no pueden seguir afectando de forma directa. Así, el objeto se aleja de los sentidos externos y se convierte en un objeto para los sentidos internos. Cuando alguien se representa algo que está ausente, cierra, por así decirlo, aquellos sentidos a través de los que se le presentan los objetos en su objetividad.

Esta operación de la imaginación prepara el objeto para “la operación de la reflexión”. Y esta segunda operación es la auténtica actividad de juzgar algo. El juicio, y sobre todo el del gusto, se refleja siempre sobre los demás y sus gustos, toma en consideración sus posibles juicios. Esto es necesario porque somos humanos y no podemos vivir sin la compañía de los y las demás. Juzgamos como integrantes de esta comunidad y no como miembros de un mundo suprasensible. En otras palabras, cuando afirmamos que algo es bello, no queremos decir solamente que nos gusta a título personal sino, al mismo tiempo, pretendemos que les gustará a otros y a otras también, o al menos que debería gustarles. Sin embargo, ese tipo de afirmación no puede ser demostrada por la fuerza de la lógica o de la razón, en cambio, es posible buscar el consentimiento alentando a las demás personas a realizar el mismo salto imaginativo y contemplar el fenómeno desde las diversas perspectivas de sus semejantes.

En este contexto, se puede apreciar cómo el juicio de la belleza presupone y celebra la pluralidad (cfr. Denny, 1994: 116-117). Ciertamente, es clave para la

lectura política que lleva a cabo Arendt, reafirmar la primacía del Juicio y la pluralidad de la opinión. Al respecto, la filósofa alemana sostiene que:

[...] la capacidad de juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también según la perspectiva de todos los que estén presentes. (Arendt, 1996d: 233)

Esto es posible porque en los juicios de gusto se da un libre juego entre el carácter espontáneo de la imaginación y la función de orden del entendimiento. El apego a lo particular y el carácter discriminatorio –capacidad de distinguir lo bello de lo feo–, revelan su aptitud reflexiva. Precisamente el placer estético que resulta de la reflexión sobre el libre juego de las facultades representativas es placer puro, porque no nos hace conocer nada del objeto y porque asegura su carácter desinteresado al referirse, no a una cualidad de la cosa bella, sino al estado de libre juego de la imaginación y el entendimiento (cfr. Ricoeur, 1999: 141). Dicho de otro modo, cuando juzgamos estéticamente, decimos “esto me gusta” o “me disgusta” y no lo remitimos a un concepto objetivo sino antes bien a nosotros mismos y al libre juego de nuestras facultades (cfr. Denny, 1994: 115).

Si bien es preciso reconocer que la reflexión kantiana es de orden trascendental y que su interés radica en buscar un principio *a priori* que fundamente este tipo de conexión inusual entre el entendimiento y la imaginación⁶, esto no necesariamente conlleva a otorgarle preeminencia al carácter formal del abordaje del problema. La lectura arendtiana sugiere no detenerse en el formalismo kantiano y nos invita a avanzar en determinados tópicos, como el privilegio de lo particular, la sociabilidad, la pluralidad, la comunicabilidad, etc., que nos permiten pensar en los aspectos de la dimensión política que le interesa subrayar. Por lo tanto, según esta perspectiva, lo fructífero en el análisis del Juicio estético no lo encontramos si nos limitamos a atender al modo en que las facultades del sujeto son afectadas por el objeto que se les presenta, esto es, si nos detenemos exclusivamente en los elementos formales que permiten la universalización, en el mero sentir en su formalidad, sino que es preciso advertir como afirma Dotti que:

⁶ Al no contar con conceptos cognoscentes de los que pueda disponerse para la estimación estética del objeto, la universalidad del juicio se apoya en la forma de la aprehensión subjetiva, es decir, en la configuración de las facultades del sujeto.

La función imaginativo–reflexionante es la condición trascendental de la sociabilidad, entendida ésta como participación en el foro libre de opiniones, porque en la constitución misma de toda opinión opera el Juicio como facultad del pluralismo. Se trata, obviamente, de una condición también trascendental, pero diversa tanto del apriori gnoseológico como del apriori moral, ya que éstos generan una objetividad ante la cual no caben los matices de la comunicación persuasiva. (Dotti, 1993: 29-30)

Así, la función comunicativa de la imaginación en la reflexión rompe con la privacidad y permite abrir el camino de la incorporación de la experiencia personal a una perspectiva comunitaria. En este sentido, es preciso no perder de vista que la autora pretende reivindicar un espacio público, plural y abierto. Por ello recurre a esta forma original de universalidad: la comunicabilidad. Siguiendo esta línea interpretativa nos interesa profundizar en la apuesta arendtiana de trasladar la comunicabilidad propia del juicio estético a la experiencia dialógica en la esfera público-política.

1.2 La ecuación entre universalidad y comunicabilidad

Todo el que se forma un juicio sobre un punto,
pero no puede explicarlo claramente a los demás,
igualmente habría podido no haber pensado en el tema.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*

En principio, ya hemos observado que la capacidad de comunicación, de acuerdo o de juicio compartido, es propia del juicio estético. Y la posibilidad de lograr esa universalidad depende de una de las operaciones que está presente en el Juicio reflexionante: la facultad de pensar extensivo (*eine erweiterte Denkungsart*⁷). Esta facultad, aunque se realice en soledad, supone la existencia de otros sujetos que, por vía de la imaginación, se hacen presentes (se los representa) con sus puntos de vista, todos los cuales son cotejados y contrastados con los propios. No se trata de una mera empatía ni de reemplazar el punto de vista propio por el ajeno, sino que el pensar extensivo implica pensar por uno mismo, pero “sentir en común”. Este último aspecto lo desarrollaremos con mayor detalle al referirnos al *sensus communis*.

⁷ A lo largo del presente trabajo utilizaremos indistintamente las expresiones: pensar extensivo, pensamiento ampliado, mentalidad ampliada y mentalidad amplia.

Así, el Juicio del gusto kantiano haría posible el diálogo intersubjetivo merced a la capacidad de la imaginación que, mediante esquematización, permite que esa opinión subjetiva y privada alcance pretensiones de generalidad y, correlativamente, de comunicabilidad. En definitiva, la validez general del acto de juzgar no puede deducirse de uno mismo, sino que depende del sentido común, es decir de la presencia de los otros. Y el juicio que se obtiene es imparcial, porque este pensar extensivo es desinteresado.

Es preciso enfatizar, para evitar un malentendido, que el desinterés, en sentido kantiano, remite a algo muy diferente de lo que habitualmente se entiende por este término. La noción de desinterés se utiliza usualmente para calificar una actitud que se desliga de tomar una decisión, que no intenta participar de ningún modo en la discusión y se desentiende de su desenlace.

Pensar extensivamente, juzgar como un espectador o espectadora siempre coimplicado/a con otros y otras, implica dejar de lado los intereses personales para ser capaz de comprender y considerar aún las opiniones que contradicen la propia. Sólo cuando se realiza esa operación, cuando se dejan de lado los intereses individuales, se adopta un punto de vista general, imparcial y se obtiene una opinión que aspira a persuadir a los demás, porque supone un acuerdo intersubjetivo, dado que quien juzga lo ha hecho como miembro de una comunidad asumiendo todos los puntos de vista posibles, tanto reales como imaginados.

Ahora bien, pensar con la mentalidad ampliada no significa saber qué acontece realmente en la mente de las otras personas; tampoco refiere a la conciliación de posiciones para arribar a un acuerdo superior, sino que el ardid del pensar extensivo puede realizarse cuando las perspectivas de los y las demás son receptivas al examen, a fin de alcanzar un propio punto de vista general. En esta dirección apunta la observación de Arendt al señalar que:

El «modo de pensar extensivo» es el resultado de abstraerse de las «limitaciones que, de manera contingente, son propias de nuestro juicio», de ignorar las «condiciones subjetivas del juicio [...] que limitan a muchos», esto es, no tener en cuenta lo que solemos llamar interés propio, que, según Kant, no es ilustrado ni susceptible de serlo, sino que siempre es restrictivo. Cuanto mayor sea el alcance, cuanto más amplio sea el contexto en el que el hombre ilustrado sea capaz de moverse de una perspectiva a otra, tanto más «general» será su pensamiento. (Arendt, 2003: 85)

A este carácter “general”, Arendt también lo llama “imparcial” y remite a un enfoque desde el cual contemplar, formar juicios o bien reflexionar sobre los asuntos humanos; esto es, sólo indica cómo tener en cuenta a los y las demás, pero no dice cómo asociarse para actuar.

Desde esta perspectiva, la libertad se presenta como un predicado de la imaginación y no de la voluntad, dado que el poder de la imaginación se vincula estrechamente con esa capacidad de ponernos en el lugar de otro. Así, en virtud de la capacidad imaginativa podemos pensar adoptando el lugar de cualquiera, de modo que, cuando juzgamos “esto es bello”, no queremos decir simplemente “esto me gusta”, sino a la vez reclamamos el asentimiento de los otros, porque al juzgar los hemos tenido en cuenta y esperamos que nuestro juicio alcance cierta validez general, aunque quizás no universal. Lo relevante aquí es, que nuestro juicio sobre un caso particular no depende exclusivamente de nuestra percepción personal, sino que involucra la capacidad de representarnos algo que no percibimos. En otras palabras, al juzgar no sólo tomamos en cuenta nuestro punto de vista, sino que también tenemos en cuenta a otros, porque la comunidad entre las personas produce un sentido común que brinda una validez que no es objetiva ni universal, sino intersubjetiva.

En suma, la dimensión de apertura a la alteridad, la mundanidad y la conexa imparcialidad propias de la imaginación reflexionante imponen un destino comunicativo en sus efectos. Esta incidencia social –indirectamente tematizada por Kant– pone en evidencia la peculiar relación del ser humano con sus prójimos.

Arendt llama la atención sobre el cambio de mirada que lleva a cabo Kant en la tercera de las *Críticas*. Allí ya no se dedica al hombre⁸ como ser abstracto o genérico, sino que su mirada se dirige al ser humano tal y como vive en sociedad. En efecto, la filósofa alemana toma el Juicio estético porque allí la idea de hombre es la de los seres humanos en plural. En cambio, deja de lado el tratamiento desde la esfera ética y gnoseológica, en los cuales prima la idea de sujeto como ser moral, un ser racional, autónomo, perteneciente a un reino de los seres inteligibles sometido a

⁸ Es preciso advertir que en tanto retomemos pasajes de Kant como de Arendt utilizaremos el género masculino para hacer referencia a todos los géneros en función de respetar el sentido original de su pensamiento.

las leyes de la razón práctica que él se otorga a sí mismo. Esa idea de los seres humanos en plural, es clave en la doctrina kantiana del *sensus communis*.

La autora de *La condición humana* advierte que Kant utiliza el término latino para distinguirlo de aquello que habitualmente denominamos sentido común, asociado a un saber irreflexivo y a un cúmulo de prejuicios legitimados por la tradición. En cambio, para Kant expresa la posibilidad de cuestionar esos prejuicios mediante la reflexión y la confrontación con la pluralidad de juicios y la diversidad de puntos de vista que en ellos se manifiesta. En este sentido, el *sensus communis* da cuenta de una dimensión de lo común, la cual evidencia que en el juicio de cada individuo hay siempre una referencia a los otros. Desde esta perspectiva, el *sensus communis* refiere a un sentido adicional que nos capacita para integrarnos en una comunidad. Arendt lo describe de este modo:

El gusto es ese «sentido comunitario» (*gemeinschaftlicher Sinn*), y «sentido» quiere decir aquí «un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu». Esta reflexión me afecta como si se tratase de una sensación, y precisamente de una sensación de gusto, el sentido que discrimina y escoge. (Arendt, 2003: 132)

Según el propio Kant: “Podríase incluso definir el gusto, como facultad de juzgar aquello que hace *generalmente comunicable* nuestro sentimiento [como sensación] en una representación [no percepción] dada, sin intervención de un concepto”.⁹

En estas definiciones encontramos algunos elementos centrales de la concepción kantiana del *sensus communis*. En primer lugar, es preciso destacar que el abordaje del Juicio estético centra su interés en los hombres, entendidos como criaturas ligadas a la tierra, viviendo en comunidades, que se necesitan unos a otros incluso para pensar. De hecho, Kant en su *Antropología* afirma que la pérdida de este sentido común conlleva la locura, que se manifiesta en dejarse guiar exclusivamente por un sentido privado (*sensus privatus*), el cual está orientado por nuestra facultad lógica. Esta facultad nos permite derivar conclusiones desde premisas y funciona efectivamente sin la comunicación. Es decir, en las cuestiones teóricas se puede prescindir del asentimiento de los demás, no hay necesidad de observar las cosas desde “el punto de vista de los otros”. Entonces, si la locura ha ocasionado la pérdida

⁹ Kant, I., *Crítica del Juicio*, § 40. Citado en Arendt, 2003: 132.

del sentido común, esto llevaría a resultados insanos porque se ha separado de la experiencia, que solamente puede ser confirmada por la presencia de otros (cfr. Arendt, 2003: 120).

Otro aspecto que puede observarse en la definición citada es que el gusto comporta una elección, “discrimina y escoge”. Incluso, en cuestiones de gusto, que aparentemente forman parte del sentido más privado y subjetivo, sentimos satisfacción en comunidad con otros. En este aspecto, podemos observar la exhortación que hace la autora a elegir las compañías. Arendt subraya que: “Al comunicar los sentimientos, los placeres y goces desinteresados, se expresan preferencias y se eligen las compañías: «Preferiría estar equivocado con Platón, que acertado con los pitagóricos»” (Arendt, 2003: 136). Esta sentencia de Cicerón es retomada en el ensayo “La crisis en la cultura: su significado político y social” y allí se evidencia cómo la autora exhorta a elegir activamente –tanto en política, filosofía como en la vida en general– nuestras preferencias.¹⁰ El gusto define un principio de pertenencia, es la expresión de la compañía que se toma y una suerte de revelación de uno mismo. En este sentido, el gusto nos saca de la apatía y de la indiferencia y nos obliga a tomar partido.

Arendt pone énfasis en que es cuestión de gustos preferir determinadas compañías y sus pensamientos aún a riesgo de equivocarnos respecto de la verdad (cfr. Arendt, 1996d: 237). Esto refuerza la idea de que el pensar extensivo implica pensar por uno mismo, pero sentir en común. En palabras de Kant:

Si los juicios del gusto (como los juicios de conocimiento) tuviesen un principio determinado objetivo, entonces el que los enunciase según éste pretendería incondicionada necesidad para su juicio. Si no tuvieran principio alguno, como los del simple gusto de los sentidos, entonces no podría venir al pensamiento necesidad alguna de esos juicios. Así, pues, han de tener un principio subjetivo que sólo por medio del sentimiento, y no por medio de conceptos, aunque, sin embargo, con valor universal, determine qué place o qué disgusta. Pero un principio semejante no podría considerarse más que como un sentido común, que es esencialmente diferente del entendimiento común, que también a veces lleva el nombre de sentido común (*sensus communis*), pues este último juzga, no por sentimiento, sino siempre por conceptos, aunque comúnmente como principios oscuramente representados. (Kant, 2007: 168).

¹⁰ En dirección al pensamiento de Lessing, y contra Rousseau, Arendt reencuentra la amistad entendida en términos de *philia politiké*. Para profundizar en esta contraposición entre amistad y fraternidad, véase: “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1990.

El filósofo alemán, establece una distinción entre este concepto del sentido común y el entendimiento común: el primero determina qué complace o qué disgusta por medio del sentimiento y no por medio de conceptos, aunque con valor universal; el último no es un juicio basado en sentimiento, sino siempre en conceptos. En efecto, al afirmar que nos agrada o desagrade algo, evidenciamos que ese sentimiento está enraizado en el sentido comunitario y abierto a la comunicación cuando, en virtud de la reflexión, tomamos en consideración a los demás, a sus sentimientos. Si bien consideramos que el *sensus communis* no coincide con un principio ontológico que funda la sociabilidad del hombre, es posible reconocer que funciona como una suerte de “*a priori* factual”, es decir, es una capacidad empírica que se presenta como la condición de posibilidad del lenguaje, de la comunicación y del compartir en general. Nos ubica ante el hecho de la diversidad de los juicios, la necesidad de su reconocimiento y la posibilidad de trascender el círculo cerrado de la propia singularidad.

Desde luego, desempeña un papel fundamental, como ya se ha visto, la íntima vinculación con el pensar ampliado gracias al cual comparamos nuestro juicio con otros meramente posibles. Por ello, nos interesa subrayar que la comunicabilidad depende evidentemente de esa mentalidad extensiva, dado que se puede comunicar sólo si se es capaz de pensar desde el punto de vista de otros y otras, ya que en caso contrario nunca se conseguirá hacerlo de un modo comprensible.

En virtud de lo señalado, se evidencia que esa potencial apelación al sentido comunitario (*gemeinschaftlicher Sinn*) es lo que le confiere al Juicio su especial validez. La imaginación y la reflexión permiten poner entre paréntesis las condiciones y circunstancias privadas para conseguir la imparcialidad¹¹ que en Kant recibe el nombre de desinterés, precisamente el placer desinteresado de lo bello. De este modo, la comunicabilidad mejora, conforme disminuye el carácter idiosincrático del gusto. Y en conexión con lo anterior podemos advertir que el pensamiento ampliado y la comunicabilidad son inescindibles.

¹¹ El término "imparcialidad" como tal no es utilizado por Kant. Él hace referencia a la necesidad de considerar siempre al objeto también desde otra perspectiva, ampliando el horizonte de observación de modo de poder hacer propios otros puntos de vista.

Vale la pena recuperar con mayor detalle algunas categorías clave del análisis arendtiano, con el objeto de acentuar aquellas características de la teoría kantiana de la facultad de juzgar que tienen especial pertinencia en la cuestión del Juicio político.

1.3 Imparcialidad y desinterés en su dimensión política

Él tiene dos adversarios: el primero le presiona desde atrás, desde su origen. El segundo le bloquea el camino hacia delante. Lucha contra ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, pues le quiere empujar hacia delante e, igualmente, el segundo le presta su apoyo en su lucha contra el primero, ya que lo presiona desde atrás. Pero esto solo teóricamente es así. Pues ahí no están solo los dos adversarios, sino él mismo también, ¿y quién no conoce sus intenciones? Siempre sueña que, en un momento de descuido –y esto, debe admitirse, requeriría una noche impensablemente oscura– pueda evadirse del frente de batalla y ser elevado, gracias a su experiencia de lucha, por encima de los combatientes como árbitro.

Franz Kafka, *Él*

Evadirse de la primera línea y elevarse por encima del frente de batalla hacia una posición supuestamente libre, superior y correcta, representada en la figura del árbitro imparcial o del erudito alejado de los asuntos mundanos, ha sido un viejo sueño de la metafísica occidental, de Parménides a Hegel. Sin embargo, desde la perspectiva arendtiana, no hay manera de sobrevolar el mundo para tener el “punto de vista justo”, es decir, no hay visión de sobrevuelo ni perspectiva privilegiada.

En la interpretación arendtiana, imparcialidad no equivale a objetividad, a indiferencia, y, en este sentido, no debe entenderse como expresión de un posicionamiento neutral o de una mirada prístina, vinculada a una experiencia virgen y deshistorizada. En cambio, por razones que luego habremos de exponer, es posible sostener que la imparcialidad, en tanto característica de la imaginación (dimensión política) y no de la razón práctica (dimensión ética), no se sustrae a la afectividad ni a la corporalidad y facilita la salida de la condición privada para intervenir en los asuntos comunes.

Tal como se ha planteado en este capítulo, la validez del juicio determinante formulado en el campo teórico puede prescindir del asentimiento de los demás. En cambio, el juicio reflexionante exige liberarse de los confines de la subjetividad individual, y depende de las posibilidades del sujeto para colocarse “en el lugar de otro”, a fin de encontrar apoyo en razones o motivos públicamente aducibles. Es decir, aquí se desestima la retirada solipsista.

Según Kant, el hombre de gusto juzga por todos los hombres. El gusto es un juicio estético que legítimamente puede pretender la aprobación de todos. En otras palabras, la máxima de la mentalidad amplia exige que se rebasen las condiciones subjetivas y privadas del juicio y, al tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas, se busca no privatizar el juicio y someterlo a criterios públicos.

Respecto de los alcances de esta mentalidad ampliada, se ha objetado su carácter imparcial, porque cuando el Juicio reflexivo se enfrenta a una cuestión de decisión práctica concreta, adquiere el carácter de una toma de partido y, en este sentido, puede desvirtuarse el requisito de imparcialidad. (De Zan, 2005: 878)

En primer lugar, según la perspectiva arendtiana, la imparcialidad implica reconocer que “nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista” (Arendt, 1996c: 59). Es decir, que la imparcialidad se asocia a la consideración de los diversos puntos de vista implicados y posibles en el marco de un mundo compartido. Y esto es posible gracias a la capacidad representativa de la imaginación, que nos permite ver las cosas en una perspectiva que busca tomar distancia de lo próximo y tender puentes hacia lo lejano.

Aquí cobra relieve el estrecho vínculo entre imaginación y mentalidad amplia. Ambas habilitan la perspectiva de la imparcialidad y se encuentran a la base de nuestra capacidad de juzgar. Según Di Pego:

La imaginación habilita entonces un diálogo entre perspectivas y temporalidades distintas, que sienta las bases de la imparcialidad, es decir, una mirada amplia en la que se entretejen voces diversas sin sucesión de continuidad y en una armonía discordante. (Di Pego, 2013: 72)

Por tanto, frente a la objetividad del conocer, corresponde la imparcialidad del pensar que retorna al mundo. Arendt lo expresa del siguiente modo:

Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de ver los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo puede ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados. (Arendt, 1997: 111)

Insistimos, la imparcialidad no debe ser entendida como un requisito que se expresa a través de no tomar parte en el asunto, por el contrario, se trata de no

restringirse a una sola parte del mismo y para ello busca incorporar una mirada que abarque también a las diversas partes implicadas.

De todos modos, es preciso reconocer que el concepto de imparcialidad trae consigo ciertas dificultades. En este punto no podemos soslayar la crítica de las diversas perspectivas teóricas feministas al ideal de imparcialidad ilustrado, en tanto esta invocación responde a una voluntad de universalidad unificada, que precisa la exclusión de aspectos de la existencia humana que la amenazan. Tal y como argumenta Iris Young (1990), el ideal de imparcialidad propio de la tradición deontológica de la razón normativa, expresa lo que Theodor Adorno denomina la *lógica de la identidad* que niega y reprime la diferencia, al generar una oposición opresiva entre razón, por un lado, y deseo o afectividad, por el otro. Según esta lógica, el punto de vista moral, imparcial y universal, es un constructo contra fáctico que requiere de un yo abstraído del verdadero contexto de toma de decisiones, situado por fuera y por encima de las condiciones sobre las que se está razonando.

Desde este enfoque, la exigencia de imparcialidad de una conciencia razonadora solitaria significa ser desapasionado, es decir, que los sentimientos no afecten a los propios juicios. Young sostiene que la apelación a la imparcialidad responde a la necesidad de una universalidad que se piensa como homogénea y que busca silenciar la pluralidad y las diferencias. Ser imparcial en el vocabulario de Young significa “eliminar la otredad en la forma del sujeto moral diferenciado”, acabar con el apasionamiento —“que los sentimientos no afecten para nada a los propios juicios”—, extirpar la referencia concreta a las cosas para estar a la altura de la “generalidad de la norma” y huir de remitirnos a los contextos reales entre otras cosas para poder aspirar a que tome cuerpo la unánime “voluntad general”¹².

Las observaciones críticas precedentes nos conducen a realizar un ajuste conceptual que se origina a partir de las dificultades que conlleva la disociación de la noción de imparcialidad de la tradición deontológica de la razón normativa. “Quien hace un razonamiento moral imparcial —escribe Young— se sitúa de este modo fuera y por encima de la situación sobre la que está razonando, sin poner nada en juego, o

¹² Cfr. Young (1990) citado en Guerra Palmero, María José (1999): “Mujer, identidad y espacio público” en *Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía*, vol. IV, Sección de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 45–64.

bien se supone que adopta una actitud hacia una situación como si estuviera fuera y por encima de ella” (Young, 1990: 93).

La primera cuestión que quisiéramos recordar es la distinción entre juicios determinantes y juicios reflexionantes. La imparcialidad derivada del juicio reflexionante responde al hecho de que éste debe hacerse cargo de acontecimientos siempre singulares y contingentes sin la ayuda de un universal dado. Por tanto, los juicios reflexionantes no tienen nunca un carácter concluyente, jamás obligan al asentimiento por medio de una conclusión lógicamente irrefutable, sino que solo pueden persuadir (cfr. Arendt, 1997: 55) En este sentido, Arendt advierte, que la imparcialidad no refiere a “el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándola por completo por encima de ella”; en cambio, es preciso entenderla como un elemento primordial de un modo de pensar amplio que toma en consideración “los puntos de vista de los demás”, y así permite que el juicio incremente sus pretensiones de generalidad (Arendt, 2003: 83).

En segundo lugar, nos interesa enfatizar que el compromiso con la imparcialidad en el enfoque arendtiano no da como resultado una oposición entre razón y aquellos aspectos de la vida que están asociados con el cuerpo. Un posible punto de partida en esta dirección, es la distinción entre el énfasis otorgado a la dimensión política, que acentúa la imparcialidad como sello distintivo de la imaginación, a diferencia del punto de vista ético de la tradición deontológica moderna que enfatiza la imparcialidad en la definición de la razón práctica. Así, el acento se desplaza de la universalidad, unidad y abstracción de la razón práctica a la generalidad, pluralidad y mundanidad de la imaginación.

Como vamos a tratar de mostrar, es posible sostener que la imparcialidad, en tanto característica de la imaginación, no expulsa a la afectividad ni a la corporalidad. Al respecto, es preciso recordar que cuando juzgamos estéticamente, no remitimos a un concepto, sino antes bien a nuestro sentir en común.

Nos interesa llamar la atención en qué medida el enfoque arendtiano pone en cuestión tanto la universalidad unificada de una imparcialidad trascendente, como la apelación a una dimensión monológica del sujeto. En cambio, recurre a una generalidad heterogénea, haciendo énfasis en la dimensión estética, al acentuar el rol de la imaginación, que necesita reconocer a otros sujetos cuyas perspectivas toma en cuenta y con quienes podría discutir.

Junto con esto, resulta importante señalar que, para la filósofa alemana, la condición humana no es una unidad coherente libre de tensiones, sino una realidad plural, contingente y conflictiva. Por lo tanto, desde su perspectiva, cuando se piensa en una situación de armonía y de entendimiento pleno, se pasa por alto la pluralidad y la contingencia. Así, cuando emitimos un juicio reflexionante no lo hacemos como seres racionales en abstracto, sino como miembros de una comunidad y en referencia directa a otros y otras, esto es, a aquellas personas que aprueban o rechazan la validez de nuestro juicio. En este sentido, el ejercicio de la imaginación como facultad representativa lleva a cabo una descentralización de la propia perspectiva, situándola en un marco de sentido compartido. De este modo, el compromiso con la imparcialidad no busca eliminar la especificidad y variabilidad de las situaciones concretas. En cambio, Arendt, ubica a la imparcialidad sobre un plano cercano a la trama viviente del *sensus communis*.

En suma, la pretensión de imparcialidad que configura el punto de vista político, desde la perspectiva arendtiana, se sostiene a partir del ejercicio de la imaginación junto con la actividad del sentido común. En efecto, el sentido común pone de manifiesto, que la mera expresión no es comunicación, puesto que esta última implica el diálogo potencial con otros y otras, en el que formamos nuestros propios juicios, poniéndonos en el lugar de cualquier otra persona y cotejando sus juicios. Por ello, no nos formamos las opiniones individualmente y luego las expresamos, sino que esta facultad a través de la consideración de otros juicios posibles, nos hace pensar en relación y en diálogo con los otros.

Como ya se ha tenido ocasión de subrayar en este capítulo, la dimensión de apertura a la alteridad, a la mundanidad y a la conexas imparcialidad, propias de la imaginación reflexionante, imponen un destino comunicativo en sus efectos. La imaginación y la reflexión permiten salir de la asignación a una condición privada e intervenir en los asuntos de la comunidad, para conseguir la imparcialidad, que en Kant recibe el nombre de desinterés, precisamente el placer desinteresado de lo bello.

En este contexto, resulta esclarecedor incorporar otra noción que desempeña un papel fundamental: el carácter desinteresado del juicio estético. En la “Analítica de lo bello” la primera definición de belleza que encontramos establece que “gusto es la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación por una complacencia o

displacencia sin interés alguno. El objeto de tal complacencia se llama bello” (Kant, 1992: 128).

La primera cuestión que quisiéramos destacar de la cita precedente es que el interés que los seres humanos manifiestan en la apreciación de lo bello es, según Kant, un interés que no proviene de ningún beneficio directo vinculado al hecho u objeto estético. El juicio de gusto refiere únicamente al sujeto y al modo como éste se siente a partir del libre juego de las facultades de la imaginación y del entendimiento, a propósito de una representación dada. En este sentido, cuando el sujeto afirma que algo es bello, está expresando que experimenta un sentimiento de placer. Es decir, no se refiere a los objetos o a un estado de cosas del mundo, sino que el gusto por lo bello “es una complacencia desinteresada y libre, pues ningún interés, ni el de los sentidos, ni el de la razón, fuerza la aprobación” (Kant, 1992: 127). El juicio de gusto es libre no en los términos de la razón práctica respecto al mandato moral, sino según la posibilidad de no tener que ajustarse a cierta parcialidad o unilateralidad al relacionarse con los objetos en términos de fines. Se trata de una complacencia (*Wohlgefallen*) libre de ajustarse a fines. Aquí claramente “libre” no refiere al significado estrecho del término, es decir, en el sentido de no ser obstaculizado en la satisfacción de nuestros intereses personales.

Junto con esto es importante subrayar otro aspecto que puede extraerse de la definición citada. El carácter de libertad y desinterés atribuidos a la complacencia en la experiencia estética expresan una connotación abierta y positiva que hace posible una determinada relación con el mundo. En este sentido, el desinterés estético en Kant no está emparentado con una interrupción de la actividad ni con un dejarse estar, asociado a la mera indiferencia. Por el contrario, semejante estado de ninguna manera expresa apatía, pasividad, ni tampoco implica una desconexión del sujeto con su vida, sino que comporta un esfuerzo frente al mundo, una actividad, y como tal, un estímulo de las fuerzas vitales (cfr. Heidegger, 2005: 108).

Como ya se ha tenido ocasión de subrayar, el interés que los seres humanos muestran por un hecho u objeto estético no surge de ningún beneficio directo asociado al hecho u objeto. En el marco de la lectura política que Arendt hace del Juicio estético kantiano, esta idea de interés desinteresado es, para expresarlo en el vocabulario arendtiano “un *inter-est*, una relación con lo común, con lo que se encuentra entre nosotros más que con lo nuestro propio, con el mundo más que con

uno mismo” (Plot, 2009: 37). Asimismo, al tratarse de un Juicio reflexionante pretendemos darle una validez general a nuestro juicio a través de nuestra facultad de la imaginación, que se pone en el lugar de otros y otras para incorporar una pluralidad de miradas desde las cuales nuestra perspectiva idiosincrática no puede observar.

Enfatizando estos dos aspectos, se advierte que lo que ocurre en el ejercicio del Juicio en la vida público-política “no es ni una aplicación de principios universalmente válidos y preexistentes, ni la competencia de intereses particulares a la manera del mercado” (Plot, 2009: 37). Veamos si podemos aclarar esta cuestión, siguiendo la argumentación de Plot.

Este autor sostiene que, en el marco de las democracias representativas actuales, una forma de proteger la fragilidad de los asuntos públicos y la creciente ocupación de los ciudadanos y las ciudadanas en lo que Arendt llamó *labor*, es la institucionalización de la aparición pública y de la deliberación colectiva en la forma excepcional de elecciones periódicas. Desde esta perspectiva, en el marco de las elecciones, las políticas particulares son debatidas de modo tal que principios generales, valores, significaciones colectivas son sedimentadas e institucionalizadas. En este contexto, los actores sociales y los estrictamente políticos ocupan, en los llamados por el autor *tiempos públicos*, la atención colectiva a la manera del juzgar político kantiano/arendtiano. Plot lo ejemplifica del siguiente modo: al igual que en el Juicio estético kantiano, los espectadores de los tiempos públicos juzgan los acontecimientos políticos sin contar con una ley general y, sin embargo, arriban a conclusiones de validez general. Asimismo, los espectadores carecen de un interés directo en los acontecimientos en cuestión, en virtud de que no obtendrán mayores beneficios personales de su eventual toma de posición, ni serán electos candidatos, sino que “tomarán partido por unos en contra de otros en nombre del mundo, no de sí mismos; esto es, su interés durante los tiempos públicos es un interés desinteresado” (Plot, 2009: 38).

Tendremos ocasión de volver más adelante sobre esta argumentación; por ahora nos interesa solamente hacer notar que, al enfrentarse el Juicio reflexionante a una cuestión de decisión práctica concreta y adquirir el carácter de una toma de partido, no se desvirtúan los requisitos de imparcialidad y de desinterés. Asimismo, habría que agregar, que si bien el desinterés es un criterio fundamental del juicio

estético no es, en última instancia, su fundamento. El ya mencionado *sensus communis* es el que opera como el fundamento sobre el cual se sostiene la emisión de todo juicio de gusto, dado que no sería posible sin el sentido común. Desde esta perspectiva, es posible leer el desinterés como un elemento relacionado con la totalidad de la experiencia estética:

[...] en los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga el mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y lo que oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado», y eso significa que no hay en él una implicación ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios de gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo (Arendt, 1996g: 234).

Vemos en la cita precedente que la experiencia estética abre la posibilidad de una relación distinta de la habitual con el mundo. Al hacer énfasis en el desinterés, no como un elemento negativo, sino como una connotación abierta, positiva, desde una perspectiva de atención ante lo que se da en la experiencia estética, es posible atender a la apertura a lo otro de sí, es decir, al abrirse del sujeto al mundo. En este sentido, se trata de una experiencia, libre de una lógica instrumental, que busca cierta desconexión con una mentalidad cotidiana, según la cual nos relacionamos unilateralmente con las cosas, y que nos permite acercarnos al mundo de una manera, tal vez, más íntima (cfr. Cerna, 2014).

En esta dirección apunta Jacques Rancière cuando afirma que para Kant “la experiencia estética implica una cierta desconexión de las condiciones habituales de la experiencia sensible” (Rancière, 2007: 283). En contraste con la posición de la ciencia sociológica, encarnada en la figura de Pierre Bourdieu, Rancière niega que exista una correspondencia necesaria entre los juicios sobre el gusto y un *ethos* social determinado.

En cambio, sostiene que la experiencia estética puede escapar a la distribución sensible de los lugares y de las competencias, que busca estructurar un orden jerárquico entre clases distinguidas y clases populares, al identificar ciertas ocupaciones con determinados gustos y actitudes.

Si bien no sería posible dedicarle aquí un tratamiento exhaustivo a la prolífica reflexión del filósofo francés, nos centraremos exclusivamente en la atención al criterio del desinterés en la facultad del juicio estético y para ello recurriremos a la ayuda de un breve pero sustancioso texto: *Pensar entre disciplinas*. De acuerdo con Rancière, la estética no remite a una teoría sobre lo bello o del arte, sino que alude a un “régimen específico de visibilidad y de inteligibilidad del arte, que se inscribe en una reconfiguración de las categorías de la experiencia sensible y de su interpretación” (Rancière, 2007: 283). Desde esta perspectiva, las razones de la apreciación estética se separan de las condiciones de la experiencia social y se sustraen a la regla sociológica, según la cual los juicios del gusto traducen una manera de ser y de sentir impuesta por una determinada condición social. Incluso el autor afirma que no hay un fundamento demostrable para un conocimiento de los fines, que respalde una distribución de los saberes y de las posiciones, a partir de la cual se prescriba la manera en que quienes pertenecen a una condición, deben vivir esa condición. Estética quiere decir «finalidad sin fin», es “un placer desconectado de toda ciencia de los fines”, escribe Rancière (2007: 286).

Esto se ilustra con claridad, cuando el filósofo francés recurre al ejemplo kantiano del palacio, presente al comienzo de la *Crítica del Juicio*, en función de enfatizar cómo en el Juicio estético opera una cierta suspensión de las condiciones habituales de la experiencia social, que permite aislar la mera forma del palacio y desinteresarse del hecho de conocer la suma del trabajo que se ha acumulado allí:

La mirada estética que apunta a la forma del palacio no tiene relación con su perfección funcional ni con su inscripción en un orden de la sociedad. Es como si la mirada pudiera distanciarse de esa doble relación del palacio con el saber destinado a su fabricación y con el saber del orden social que pone en juego. [...] el obrero puede desdoblar su identidad de trabajador; puede agregar, a su identidad de obrero que ejerce un oficio definido, una identidad *proletaria*, es decir, la identidad de un sujeto capaz de salir de la condición privada que le ha sido asignada e intervenir en los asuntos de la comunidad. (Rancière, 2007: 286)

A partir del pasaje anterior, es posible advertir el desdoblamiento que expresa la separación entre los brazos y la mirada del carpintero, y pone de manifiesto la ruptura sensible de la relación entre un cuerpo y lo que éste puede apreciar. En otras palabras, la mirada estética que se dirige a la forma del palacio no depende de su perfección funcional, ni se inscribe en un orden social. En disonancia con “la lógica perezosa de la desmitificación”, se trata, según Rancière, de reinventar la relación

entre las formas de visibilidad y las capacidades de pensar que están sujetas a una situación.

A partir de estas consideraciones, nos interesa resaltar el desajuste que lleva a cabo la experiencia estética, al alterar el dispositivo que hace corresponder a las posiciones sociales determinados saberes, actitudes y gustos. A su vez, habría que añadir la centralidad que adquiere el criterio del desinterés en el ejercicio del juicio estético. En primer lugar, el juicio estético desinteresado es competencia de cualquiera, esto es, no está reservado a la pericia de determinadas clases sociales. En segundo lugar, posibilita la salida de la condición privada para intervenir en los asuntos comunes.

Como hemos intentado mostrar, la imparcialidad y el desinterés desempeñan un papel clave en tanto elementos relacionados con la totalidad de la experiencia estética. Siguiendo la argumentación arendtiana, la atención a la imparcialidad, como rasgo del pensar ampliado en un contexto político, no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas. Asimismo, la atención al criterio del desinterés en la facultad del juicio político, en tanto competencia de cualquiera, puede contribuir para cuestionar el monopolio de la inteligencia política dejada en manos de expertos y tecnócratas.

A partir de las consideraciones precedentes nos interesa llamar la atención sobre el énfasis que exhibe Arendt en la descentralización de la propia perspectiva para ubicarla en un marco de sentido compartido, a partir de una trama conceptual configurada desde su lectura del Juicio estético kantiano, que busca concentrarse fundamentalmente en el carácter fenoménico de la política. El juicio nos ayuda a dar sentido, a hacer inteligibles acontecimientos que, de otra forma, carecería de él. Así, la facultad de juzgar está al servicio de la inteligibilidad y el hecho de conferir inteligibilidad constituye uno de los sentidos primordiales de la política.

1.4 Variaciones sobre lo público en el horizonte de la pluralidad y la mundanidad

Es la publicidad de la esfera pública la que puede incorporar y hacer resplandecer a través de los siglos cualquier cosa que los hombres hayan querido salvar de la ruina natural del tiempo.

Hannah Arendt, *La condición humana*

Como venimos argumentando, el Juicio estético no se reduce a tomar en consideración a los juicios de otros potenciales, sino que también requiere del intercambio de opiniones en un espacio público efectivo en el que el pensamiento pueda desplegarse a través de la confrontación y del examen de otros juicios y, además, pueda someter a examen público sus propias posiciones.

Así, para situar en un contexto intersubjetivo concreto al Juicio estético y evitar su deriva, es preciso subrayar, como ha señalado con acierto Di Pego¹³, el lugar destacado que ocupa la concepción kantiana del uso público de la razón, desarrollado fundamentalmente en sus escritos sobre filosofía de la historia.

En disonancia con esta interpretación, Albrecht Wellmer afirma que, según la lectura arendtiana de la mentalidad ampliada, el juicio no requiere de un espacio público efectivo, sino tan solo de un espacio público virtual. En este sentido, su crítica va dirigida a la necesidad de buscar las objeciones reales de las otras personas. Es decir, la mentalidad ampliada, en vez de enfocarse en los puntos de vista posibles, debería poner el acento en discusiones concretas, en los puntos de vista de otros reales— y no tanto imaginarios. En su artículo “Intersubjetividad y razón”, el autor sostiene:

[...] ponerse en el lugar de cada uno de los demás es lo mismo que asegurarse que uno no ha pasado por alto ningún argumento válido u objeción. Pero, si no es poniéndonos nosotros mismos en el lugar de cada uno de los demás, ¿cómo podemos asegurarnos de esto? Yo creo que la única respuesta posible es: averiguando lo que los auténticos otros tienen que decir [...] buscando las objeciones reales. (Wellmer, 1988: 251)

Desde nuestro punto de vista, la reiterada crítica al vicio “formalista” del enfoque kantiano, no es del todo adecuada. Si bien es relevante atender a la

¹³ La autora afirma: “[...] es en la relectura de la *Crítica del Juicio* a través de los escritos de filosofía de la historia, en donde Arendt encuentra esbozada en Kant una filosofía política, que resulta de actualidad” (Di Pego, 2013: 290).

perspectiva trascendental, que se propone mostrar las condiciones de posibilidad sobre las que reposa la emisión del juicio estético. En este contexto, al vincular el modo de pensar ampliado con el uso público de la razón –que requiere una publicidad efectiva y no meramente formal–, se resitúa la actividad en las comunidades concretas, desactivando de este modo un enfoque exclusivamente concentrado en el carácter *a priori* del Juicio estético en Kant.

Nos abocamos a continuación a una somera caracterización de la concepción kantiana del uso público de la razón, para posteriormente avanzar en la noción arendtiana de espacio público, concentrándonos fundamentalmente en el carácter mundano y existencial propio de su perspectiva fenomenológica que, a nuestro juicio, nos permite avanzar más allá de ciertas limitaciones que presenta el enfoque kantiano, deudor del ideal moderno ilustrado.

Comencemos con Kant. La defensa del principio de publicidad (*Öffentlichkeit*) ocupará el centro de las reflexiones kantianas sobre la Ilustración. En su opúsculo de 1784 “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” –dirigido de manera implícita al emperador Federico II de Prusia– la razón ilustrada es la expresión de una práctica burguesa en expansión, que busca legitimar una deliberación y crítica, que lleva a cabo la sociedad civil en la esfera pública. En efecto, la definición del principio de publicidad comporta una defensa explícita de la libertad de expresión, que incita a alcanzar la madurez del pensar por sí mismo.

En este contexto, lo público indica novedosamente un ámbito intermedio entre la estatalidad y la privacidad, a saber: la esfera de opinión civil–burguesa. Históricamente esa esfera pública naciente, esto es, una esfera específica entre el poder y el individuo, entre el soberano y el súbdito, se corresponde con el grupo social de la nueva burguesía y, desde el inicio, constituye un público de lectores.

Kant define el uso público de la razón como aquel que “alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público de lectores” (Kant, 1958: 59). Es prerrogativa de los “doctos” expresar libremente sus ideas, fundamentalmente cuando se oponen a los estatutos dogmáticos de las profesiones a las que pertenecen. Ahora bien, cualquiera sea la función que cumplan –los ejemplos pasan de la obligación fiscal del ciudadano, a la obligación eclesiástica del sacerdote–, en tanto “doctos”, tienen plena libertad y hasta la misión de comunicar al público sus ideas.

De ese procedimiento de hacer público y de discurrir ante un público se puede esperar el aumento de la racionalidad.

Si bien es preciso reconocer la centralidad que ocupa en el planteo kantiano el significado de lo público asociado a la transparencia y opuesto a lo secreto, en el marco de un clima de época dominado por el ideal republicano de publicidad de los actos de gobierno, es posible reconocer una aplicación mayor al principio de publicidad. La presentación de las ideas para la consideración y el debate públicos, es indispensable para el progreso de la Ilustración. Esto cobra relevancia no sólo desde el punto de vista de la difusión del pensamiento, sino también en un sentido más profundo, al advertir que el intercambio de las opiniones sobre una base universal contribuye *él mismo* al desarrollo de esos pensamientos.

Desde esta perspectiva, el uso público de la razón no es meramente expresión de la posibilidad de fortalecer o dar mayor impulso al pensamiento, sino que es una condición que permite el desarrollo del propio pensamiento. Tal como afirma Beiner, “pensar en público puede ser constitutivo del pensamiento como tal” (2003: 212).

Sin duda, en este contexto, el principio de publicidad tiene una importancia de primer orden. Asimismo, es preciso reconocer que el vínculo entre juicio y publicidad conlleva varias implicancias. Antes que nada exige, que la exposición de pensamientos y opiniones sea comprensible, e incluso, que se sometan al examen del diálogo público.

En otras palabras, desde este enfoque, tanto el pensar como el juzgar requieren de la publicidad no solamente como medio de expresión, sino como dinámica constitutiva del proceso de pensamiento a través del intercambio de ideas y del examen público, en donde los actores y espectadores juzgan en un marco intersubjetivo de publicidad efectiva. En otras palabras, la publicidad es el criterio para el pasaje de la imaginación a la reflexión, y es la prueba que permite validar la elección que lleva a cabo la imaginación en su proceso de discriminar lo que le gusta o disgusta.

Sin embargo, esto no significa relegar a un segundo plano que la noción de un uso público de la razón también conlleva una importante limitación: “el uso crítico y autónomo de la razón debe ser estrictamente restringido, de manera tal que no comprometa la estabilidad del orden político” (Beade, 2018: 21). Este modelo de publicidad burguesa delineó una determinada concepción de esfera pública que

comporta una serie de restricciones. Se corresponde con el grupo social de la nueva burguesía y desde el inicio constituye básicamente un público de lectores, esto es un público intelectual. El uso público, libre y universal de la razón, se vehiculiza en la práctica que llevan a cabo los doctos o maestros, y también se restringe a la población masculina¹⁴. Esta práctica, a su vez, no debe comprometer la estabilidad del orden político (“Pensad, pero obedeced”, oficia el dictum kantiano).

Ahora, avancemos con Arendt. Delimitar la noción de espacio público en Arendt trae consigo ciertas dificultades, en función del lugar fundamental que ocupa el examen de lo público a lo largo de toda su obra. Un punto de partida fecundo, que nos permite iluminar los matices de la perspectiva arendtiana, es el que propone Di Pego (2006), al enfocar la cuestión a partir de la distinción entre espacio público y espacio político. Esta autora nos advierte sobre la simplificación que conlleva la restricción de la concepción arendtiana de la noción de lo público al identificarla con la oposición griega entre lo doméstico (privado) y lo político (público).

Por un lado, si nos limitamos a entender la noción de espacio público primordialmente a partir de la contraposición binaria entre un ámbito privado y un ámbito público-político, desarrollado por Arendt fundamentalmente en el segundo capítulo de *La condición humana*, arribaremos de manera lineal a una noción estrecha, que ha sido el blanco de las críticas de diversas teóricas feministas. En efecto, los modos tradicionales de establecer la distinción entre lo público y lo privado han servido tanto para relegar a las mujeres al dominio privado y alejarlas del debate público, como para legitimar la opresión de las mujeres en el ámbito privado. Tal como sintetiza Nora Rabotnikof:

Las críticas feministas se dirigieron tanto a la forma tradicional de trazar la frontera entre ambas esferas, como al sentido mismo de la distinción. Desde un punto de vista histórico, la crítica se dirigió en sus orígenes a la formulación «liberal» de la dicotomía público / privado, cuya separación entre ambos ámbitos aunaba varias operaciones ideológicas. En primer lugar, el ámbito público se transformaba en objeto de reflexión, teorización y legislación, mientras que la vida doméstica (familiar y sexual) se trivializaba, aceptando como dato natural las relaciones patriarcales. En segundo lugar, la distinción público-privado suponía, tanto desde el punto de vista de la organización social como de la ideología, la desigual asignación

¹⁴ Diversos estudios críticos desde la perspectiva feminista se han encargado de mostrar que este espacio público nació generizado, masculinizado. Desde el momento de su conformación la esfera pública burguesa se constituye en base a múltiples exclusiones. Asimismo, su idealización a raíz de la pretensión burguesa de ser la única esfera pública (oficial) deja de lado la consideración de otros espacios alternativos (no oficiales) que le disputaban la configuración de lo público.

de mujeres y hombres a una y otra esfera. Y en tercer lugar, la defensa de la «privacidad» tenía como consecuencia práctica que el ámbito doméstico y familiar se sustrajera al escrutinio público y a la protección legal. (2005: 127)

Tendremos ocasión de volver sobre esta crítica para resituar la discusión sobre la línea divisoria entre lo público y lo privado a la luz de las problemáticas relativas a las instituciones educativas. Por ahora, nos interesa solamente hacer notar, como advierte Di Pego, que si bien en muchos pasajes de *La condición humana* Arendt hace un uso indistinto de las nociones de espacio público y de espacio político, es conveniente reconocer no sólo las continuidades entre estos espacios sino también las diferencias. Todo espacio político es necesariamente un espacio público, pero, sin embargo, “no todo espacio público es inmediatamente un espacio político” (Birulés, 1997: 24). Éste último comparte las características que definen al espacio público, pero se distingue a partir de una especificidad adicional: requiere de cierta institucionalización que funcione como marco regulador y estabilizador de las interacciones entre las personas. En contraste con el carácter espontáneo y perecedero del espacio público, el espacio político reviste un carácter estable y duradero. En efecto, el espacio político se caracteriza por una demarcación institucional, que brinda estabilidad a los asuntos humanos; en cambio, la espontaneidad propia del espacio público radica en función de su conformación: surge cuando las personas se reconocen como iguales para actuar en concierto y se disuelve cuando éstas se dispersan.

Un aspecto que nos interesa enfatizar respecto del criterio de delimitación conceptual es el acento otorgado a lo procedimental en desmedro de lo sustancial. En este sentido, la dimensión procedimental refiere al tipo de relaciones que se establecen entre las personas. El espacio público no supone un *topos* preestablecido, ni ciertos contenidos predeterminados, sino que puede surgir en cualquier lugar físico y puede atender a cualquier temática, siempre y cuando las personas emprendan una acción en concierto coordinada a través de las palabras. En este sentido, acordamos con Di Pego, que la concepción del espacio público de Arendt puede dar cuenta de la crítica feminista sobre la exclusión de las cuestiones privadas como objetos de debate del ámbito público, en la medida en que el rasgo distintivo del espacio público no reside en los contenidos abordados o en las actividades desarrolladas en su interior, porque éstas varían continuamente.

Desde este enfoque, el espacio público no se define por los contenidos que se tematizan, nada queda excluido *a priori* del debate público, e incluso, es en la misma arena pública donde se dirime qué será objeto de debate y qué no. Esto quiere decir, que el espacio público presenta un carácter poroso, en tanto sus contenidos son variables y están sujetos a revisión constante. Los procedimientos característicos refieren no a excluir ciertas problemáticas o actividades, sino más bien a delimitar el diálogo y la interacción no violenta. Di Pego lo describe de este modo:

La peculiaridad del espacio público y su carácter normativo, según Arendt, estarían dados por ciertos procedimientos propios y no por los contenidos que se tematizan en su interior y que varían en cada época. Los criterios, entonces, que utiliza Arendt para delimitar el espacio público no son sustantivos sino procedimentales, es decir, se basan en el tipo de relaciones que se establecen entre las personas y no en los contenidos abordados. Consecuentemente, las características definitorias del espacio público serían: (i) que las personas se reúnan concibiéndose como iguales (*isonomía* e *isegoría*), (ii) para dirimir sus asuntos fundamentalmente a través de la acción y de las palabras, y (iii) que esto sea visible y accesible –formalmente– para todos. (2006: 8)

En esta dirección apunta la lectura de Seyla Benhabib del “modelo asociativo” de espacio público. Según esta autora, la visión asociativa pone el acento en lo que llama “procedural”, es decir, la acción común coordinada a través del habla y la persuasión. Enfatizando tal aspecto, se revela que el espacio público arendtiano no reviste un sentido topográfico específico en virtud de que cualquier lugar puede convertirse en un sitio de poder, de acción común coordinada. Aquí lo importante no es tanto la temática del discurso público, sino la manera en que se produce: la violencia introduce el lenguaje mudo de la superioridad y silencia la voz de la persuasión (cfr. Benhabib, 2006b: 109-112).

De este modo, lo público reúne dos registros, por un lado, hace referencia a la apariencia¹⁵, es público lo que puede ser visto y a la vez proporciona luz y publicidad. Por otro lado, lo público es lo común, el espacio que se interpone entre los individuos y a la vez los une y les proporciona el escenario imprescindible para que pueda surgir la acción política.

¹⁵ La noción de apariencia en la obra arendtiana ocupa un lugar clave. Desde su punto de vista, actuar es mostrarse ante los demás, es aparecer. Y el ser que se expresa a través de la acción, lo hace a través de su forma, de su figura, de su apariencia. Así, lo verdaderamente importante de las cosas y de los seres, es lo externo, su visibilidad. Este aparecer que necesita hacerse visible en el ámbito de los asuntos humanos, significa estar expuesto, vivir desde el riesgo que entraña la propia existencia. En definitiva, ser y aparecer, coinciden. Cfr. Arendt, 2002, pp. 32 y ss.

En suma, el espacio de aparición y la construcción de un mundo común conforman el concepto arendtiano de esfera pública y éste constituye el espacio de revelación de la propia identidad a través de la acción. Como podemos advertir, los conceptos de acción, pluralidad y espacio público se encuentran estrechamente vinculados.

Un paso final en la argumentación, luego del énfasis otorgado a la dimensión procedimental, es introducir la dimensión de mundanidad, que forma parte primordial de la configuración del espacio público. En este sentido, no debemos perder de vista el peculiar carácter mundano y existencial que define a la dimensión de co-percepción plural en la perspectiva fenomenológica arendtiana. Este enfoque no involucra a individuos desencarnados, propio de una noción intelectualista de la racionalidad; por el contrario, el carácter de fenomenalidad activa la dimensión de mundanidad constituida en común en el encuentro en un espacio de interacción, interafección y no solo de interlocución.

Esos aspectos y elementos afectivos y expresivos, están relacionados con la corporalidad de los sujetos que hablan y actúan en el espacio público, a partir de los cuales se ve comprometido el carácter mundano de éste último. En *La condición humana*, Arendt subraya el carácter mundano y corpóreo de la noción de “público”:

La palabra «público» significa dos fenómenos estrechamente relacionados, si bien no idénticos por completo. En primer lugar significa que todo lo que aparece en público puede verlo y oírlo todo el mundo y tiene la más amplia publicidad posible. Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad. [...] La presencia de otros que ven lo que vemos y oyen lo que oímos nos asegura la realidad del mundo y de nosotros mismos. [...] En segundo lugar, el término «público» significa el propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él. Este mundo, sin embargo, no es idéntico a la Tierra o a la naturaleza, como el limitado espacio para el movimiento de los hombres y la condición general de la vida orgánica. Más bien está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre los que se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo. [...] La esfera pública, al igual que el mundo en común, nos junta y no obstante impide que caigamos uno sobre otro, por decirlo así. (2005b: 60-62)

En esta extensa cita, se revelan los rasgos constitutivos del espacio público. A los elementos de visibilidad y de manifestación ya mencionados, es preciso añadir el de mundanidad. Según Arendt, la esfera de la publicidad es un ámbito de apariencias,

es decir, fenómenos percibidos, que por ser algo que vemos (percibimos) que otros ven (perciben), igual que los vemos (percibimos) nosotros, constituyen la realidad. Este énfasis otorgado a la percepción responde al lugar central que ocupa la noción de mundanidad. «Mundo» en el sentido arendtiano no nombra a la Tierra, ni a la naturaleza, sino antes bien a un ámbito de objetos y asuntos “en común”, en contraste con el lugar concreto que cada cual ocupa, que es particular. Así, refiere al mundo vivido, y no a un cosmos teóricamente contemplado desde un punto de vista ideal, ni a un mero hábitat animal, sino al mundo práctico, en tanto espacio de aparición y co-percepción plural, donde tiene lugar la interacción.

En este sentido, como subraya Muñoz Terrón, en la peculiar fenomenología de Arendt, la publicidad de los lugares públicos lleva implícita la condición existencial de cuerpos vivientes de quienes están en tales lugares. Estar en público es estarse manifestando, interactuando, es estar mostrándose, en vez de ocultándose. Estar en un lugar público,

[...] no es algo que pueda ocurrir como un punto inextenso está en un espacio geométrico ideal, sino ocupando materialmente un sitio, que, sin embargo, no es experimentado como “propio” o privadamente apropiable, sino como “de cualquiera”, al alcance de cualquiera, en tanto que sitios *expuestos*, abiertos, plenamente *visibles*, accesibles, etc. (Muñoz Terrón, 2003: 127)

Ese carácter manifestativo de lo público pone de relieve el aspecto mundano de los discursos o de las acciones y es en conexión con esta vinculación al “mundo-entre” como cobra relevancia la implicación de la intercorporalidad en las experiencias de la publicidad. En este sentido, con Arendt es posible considerar que lo público, en su significado más amplio, coincidiría con el *intermundo* en que se dan las existencias humanas. Es precisamente el ámbito del ejercicio en comunicación de la capacidad de juzgar “por la que nuestro pensar se hace práctico al hacernos cargo precisamente de lo que nos compromete nuestro carnal «ser en y del mundo» y en la acción” (Muñoz Terrón, 2003: 127).

En segundo término, resulta importante subrayar, la influencia de Merleau-Ponty en la concepción existencial y fenomenológica arendtiana. Esto se manifiesta con claridad cuando se revisan la concepción de la esfera pública como espacio de aparición, el valor de realidad otorgado al aparecer, la expresa referencia al papel primordial de la percepción y de la visibilidad, como leemos en el pasaje citado de *La condición humana*, pero también en las diversas referencias en *La vida del*

espíritu, donde Arendt cita con cierta frecuencia *Signos* y, sobre todo, *Lo Visible y lo Invisible* de Merleau-Ponty. Recurramos brevemente al texto para precisar esto un poco más:

El mundo en el que nacen los hombres abarca muchas cosas, naturales y artificiales, vivas y muertas, efímeras y eternas, todas tienen en común que *aparecen*, lo que significa ser vistas, oídas, tocadas, catadas y olidas, ser percibidas por criaturas sensitivas dotadas de órganos sensoriales adecuados. Nada puede aparecer; el término “apariencia” carecería de sentido, si no existiesen receptores para las apariencias, criaturas vivas capaces de percibir, reconocer y reaccionar –en forma de deseo o huida, aprobación o rechazo, culpa o alabanza–, frente a lo que no sólo está ahí, sino que aparece ante ellos y tiene significado para su percepción. En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden*. [...] No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que es existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre con mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra (Arendt, 2002: 43).

En la cita precedente se revela con claridad en qué medida el ser es aparecer públicamente y el espacio público es el escenario donde concurre la pluralidad. En otras palabras, sólo a través del entrecruzamiento de perspectivas en el espacio público se cimienta lo común y se avanza en la misma construcción de la “realidad mundana”. Desde este enfoque, la ausencia de mundo común acontece cuando se ve sólo un aspecto y se presenta bajo una perspectiva. En este contexto, cobra relevancia el lugar central que desempeña la mentalidad ampliada¹⁶ en la interacción en el espacio público.

Y habría que añadir que, gran parte de la fuerza de estas reflexiones arendtianas radica en el carácter de intermundanidad de lo público que nos brinda esta perspectiva fenomenológica. Leído desde este ángulo, desempeñan un papel fundamental en el espacio público la dimensión *performativa* del discurso y de la interacción humana.

¹⁶ En este punto es posible incorporar otro rasgo en sintonía con la recuperación arendtiana de la noción kantiana de “mentalidad ampliada”, en la siguiente definición que da Merleau Ponty: “[an action is political when it] adds to my obligations as a solitary person the obligation to understand situations other than my own and to create a path between my life and that of others, that is, to express myself. Through the action of culture, I take up my dwelling in lives which are not mine”. Merleau-Ponty, M. “Indirect Language and the Voices of Silence”. In *The Merleau-Ponty Aesthetics Reader*, edited by Johnson, Galen. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 112. Citado en Plot (2016: 85).

De acuerdo con Plot:

Hablar o actuar en el orden de lo político no es mediar entre intereses preexistentes, ni siquiera es mediar entre significados y políticas de tal forma que pueda lograrse algún tipo de influencia racional y no distorsionada de intereses –o de una agregación de ellos– en las políticas públicas. Hablar y actuar políticamente es, más bien, *darse cuenta* –o, mejor aún, participar en el *advenimiento*– de intereses y significados que antes existían sólo en un estado de latencia y que se convierten en intereses o significados al adquirir una existencia real e intersubjetiva en el momento performativo de su aparición en el mundo de las significaciones públicas disponibles. (Plot, 2008:115)

Dicho de otro modo, en la concepción arendtiana de espacio público las personas no son “cabezas parlantes”, sino sujetos encarnados que se mueven en el mundo en relación con otros y otras, formando una red de relaciones constituida por “historias escenificadas (*enacted stories*)” (cfr. Landes, 1992).

Respecto de esto último es preciso recordar que Arendt sostiene que el discurso público se extiende más allá de sus dimensiones locucionarias e ilocucionarias. En esta dirección apunta Plot al señalar que:

El discurso del que Arendt está hablando es revelador porque es perlocucionario: “dice” algo pero “hace” algo más; este excedente es la dimensión política del discurso; y no sólo porque revela al actor de una manera que él mismo le es desconocida sino fundamentalmente porque instituye un mundo de significados a ser potencialmente compartidos por otros que no estaban previamente en posesión de las opiniones y juicios por la acción misma instituidos. (2008: 189)

En esta performance de acciones, la implicación de lo corporal y lo teatral, nos lleva a reconocer que no hay una primacía otorgada a la interlocución, a los *actos de habla*. Así, la textualidad no le gana la partida a la teatralidad ni a la visibilidad, haciendo de la corporalidad un principio implícito en la concepción arendtiana de la acción y el discurso en la esfera pública. Este principio es además coherente con la postura de Merleau-Ponty respecto de lo corporal y su relación con el mundo. Nuestra relación con el mundo no es una actividad de nuestras mentes *desincorporadas*.

Aquí vale la pena recordar que el olvido del cuerpo en el curso de la experiencia del pensamiento según la tradición filosófica, se ha dejado llevar por el viejo dualismo entre cuerpo y espíritu. Tal dicotomía ha hecho del yo pensante una actividad pura y, por tanto, sin edad, desprovisto de sexo, ni historia personal, al cual parece oponerse Arendt al inscribir el pensamiento en la efectividad del sentido

común y en la fenomenalidad de la intercorporalidad, remitiendo a Merleau-Ponty.

Sin duda, estos aspectos cobran relevancia en el marco de una situación educativa, donde la mediación de la corporalidad en el encuentro con otros y otras reviste un carácter central, desde un nivel de experiencia que va más allá del simple fenómeno de la empatía. La actividad de educar en el contexto interpersonal concreto del aula está ligada a un espacio y tiempo con-los-otros, y en ese sentido, a la contingencia, la pluralidad, el conflicto y la novedad, propias del ámbito de los asuntos humanos. La actividad de enseñar no puede no adoptar como base de sus reflexiones el fenómeno de la intercorporalidad y hacer referencia a la figura de los otros y las otras, es decir, pensar en cómo recrear la pluralidad mundana desde la comunicación en el marco del vínculo pedagógico.

El pensar, principalmente en la enseñanza de la filosofía, no sólo adquiere relevancia en virtud de la palabra escrita, sino que es en el intercambio real con otras personas, a partir de abrirse a la interacción con los otros y a su escucha, donde puede darse eminentemente su despliegue más pleno y vital. En este punto es clave, desde nuestro punto de vista, tematizar y articular los elementos afectivos, emotivos, expresivos, deseos, necesidades, etc., ligados a la condición corporal y a formas de representación y comunicación relevantes a la hora de pensar el ejercicio de la docencia.

Esos aspectos y elementos afectivos y expresivos, están relacionados con la corporalidad de las personas que hablan y actúan en el espacio del aula, a partir de las cuales se ve comprometido el carácter mundano de éste último.

En este contexto, baste llamar la atención sobre la puesta en acto de una propuesta estética en toda práctica pedagógica:

[...] *toda educación se expresa en una estética*, pone en juego modos de dividir y compartir lo sensible y lo inteligible, ofrece unas categorías de la experiencia sensible, *opera* sobre los cuerpos y *hace* cuerpos, regula emociones y nos introduce en unos particulares regímenes de experiencia y conocimiento. Así, podrá ser enunciado que la institución educativa y las organizaciones llamadas escuela despliegan una propuesta estética en sus incontables maneras de volver disponible lo pensable. (Frigerio y Diker, 2007: 10)

En efecto, toda educación se expresa en una estética y, como vimos anteriormente, lo estético se articula con lo político y, en este sentido, no debemos

perder de vista, que al reinscribir el pensamiento en la efectividad del “sentido común”, en la fenomenalidad de la percepción (remitiendo a Merleau-Ponty), Arendt se opone a hacer del yo pensante una actividad pura, sin cualidad ni historia personal. Abordaremos esta cuestión con mayor profundidad en el siguiente capítulo.

Después de este recorrido a través de las estrechas conexiones entre dos conceptos centrales como “pensar ampliado” e “imaginación” y sus rasgos de “imparcialidad” y “desinterés”, podemos advertir en qué medida las nociones de pluralidad y publicidad tienen una importancia de primer orden en vinculación con dichas facultades. Por un lado, suponen la incorporación de la mayor cantidad de perspectivas o puntos de vista (pluralidad) sobre un asunto o conflicto particular. Y, por otro, la publicidad conlleva la necesidad de exponer las opiniones y los pensamientos de manera comprensible y persuasiva a fin de pasar el examen del diálogo público. En este sentido, es vital para el juicio el intercambio en el espacio público, donde se somete a examen y se confronta con los juicios de los otros y otras. Por tanto, nos interesa subrayar que la mentalidad ampliada y, por añadidura, la capacidad de juzgar, requieren no solo de interlocutores potenciales sino también del intercambio e interacción con otras personas reales. Así, pluralidad y publicidad subrayan el carácter intersubjetivo propio de nuestras operaciones reflexivas.

Tomando en consideración esto último es preciso aclarar que, si bien la actividad de juzgar supone siempre una referencia a otros y a otras, esto no significa que estemos obligados a dar a conocer ante cada interlocutor o interlocutora, qué pensamos y cómo juzgamos, sino que el juicio desde su articulación misma supone la posibilidad de ser comunicado y comprendido por otras personas. En definitiva, de lo que se trata es de analizar una situación, un problema, una cuestión desde distintos enfoques para así ganar en *comprensión*. Esta noción la desarrollaremos con mayor detalle más adelante. Ahora nos interesa insistir sobre ciertos rasgos concernientes al ejercicio del pensar ampliado que consideramos más que sugerentes para reflexionar sobre la enseñanza de la filosofía.

En gran medida, el pensar ampliado exige la revisión de creencias infundadas y de prejuicios personales, para advertir, a través de la imaginación, la multiplicidad de aristas que puede tener una situación o problema. Sin duda, el énfasis está puesto en la potencialidad de un pensar ampliado contra un subjetivismo arbitrario. Esa capacidad de proyectarse en la situación ocupada por otro u otra, le otorga al juicio

su dimensión cualitativa o profunda de modo que no puede ser captada por una simple experiencia técnica. En el ensayo “El pensar y las reflexiones morales” se lee:

Clichés, frases hechas, adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y de expresión cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos que sobre nuestra atención pensante ejercen todos los acontecimientos y hechos en virtud de su misma existencia” (Arendt, 1995b: 110).

Los *clichés*, las frases hechas y las adhesiones a lo convencional constituyen un obstáculo para ampliar la gama de alternativas y hacer presentes configuraciones posibles que no son obvias simplemente observando la situación dada. En este contexto, se evidencia la necesidad de la intervención de la imaginación, a fin de superar las limitaciones propias de nuestra condición idiosincrática. Ella genera posibilidades imprevisibles y abre así nuevas vías de juicio.

Por tanto, el pensar ampliado no debe confundirse con camaradería o indulgencia. Más bien se entiende como una actitud que intenta superar el subjetivismo arbitrario para buscar un asentimiento general, y a través de él acceder al perspectivismo propio del mundo y del espacio público. En otras palabras, como ya dijimos, el pensar extensivo implica pensar por uno mismo, pero sentir en común. Dado que el pensar ampliado que está a la base del Juicio reflexionante busca hacerse cargo de la mundanidad y la pluralidad, así se arraiga en el sentido común y permanece vinculado a la experiencia que ha suscitado la reflexión, pero buscando cierta generalidad a través de la variación de la imaginación. De este modo, no podemos dejar de reconocer su vocación intersubjetiva (común) y, en forma concomitante, su potencialidad política.

Esta cuestión es relevante porque vincula todos los aspectos de lo que hemos planteado hasta aquí y de manera más específica, resalta la transición de lo estético a lo político y allana el camino para disputarle a la tradición el modo en que ha entendido la tarea misma de hacer filosofía y repensar así las relaciones entre filosofía y política.

2. Afinidades conflictivas entre filosofía y política

2.1. Lo-común-en-pluralidad como modalidad de lo político

La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres. [...] La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. [...] *Zoon politikon*: como si hubiera en *el* hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; *el* hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto completamente *fuera del* hombre. De ahí que no haya ninguna substancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes.

Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*

En sintonía con la mirada hobbesiana, la actividad política es para Arendt una construcción artificial de los seres humanos. En este sentido, la política no constituye una predisposición natural del ser humano ni la realización de rasgos inherentes a su naturaleza. Es lo impropio de los hombres, el espacio "entre" ellos lo que define la política, y no una propiedad del hombre en tanto *bios politikos* (cfr. Taminiaux, 1994).

¿Qué es la política?, presenta una especie de mirada panorámica de un libro en preparación, elaborado gracias al pedido del editor Klaus Piper en los años cincuenta. Entre 1956 y 1959, Arendt trabajó en el proyecto de una obra con el título *Introducción a la política*. Como es sabido, Arendt no finalizó este libro, sin embargo, la socióloga alemana Ursula Ludz recopiló los materiales que Arendt había escrito y realizó un meticuloso trabajo de reconstrucción, ordenación y presentación de los diversos fragmentos (conservados sin fecha alguna) que vieron la luz en 1993 con el título de *Was ist Politik?*.

A lo largo de su obra, Arendt insiste en pensar la política mediante la doble dicotomía naturaleza-artificio y necesidad-libertad. En primer lugar, la separación y distinción entre política y naturaleza lleva a la filósofa alemana a afirmar que la política es una construcción artificial que se define, entre otros aspectos, por su oposición a lo dado. Este planteo tiene al menos dos consecuencias fundamentales: a) el principio de igualdad política es un atributo artificial en función de la inscripción en el espacio público y es asegurado por las instituciones democráticas, por tanto, no es un atributo humano natural ni puede basarse en una teoría de los derechos naturales; b) en el proceso de adquisición del estatus cívico tienen poca importancia

las identidades étnicas o religiosas. En cambio, la ciudadanía depende de los derechos políticos formales de libertad e igualdad.

Desde esta perspectiva se establece una contraposición entre una comunidad política, artificialmente instituida –el *demos*– y una comunidad parental, naturalmente heredada –el *ethnos*–. Tal y como ha señalado Seyla Benhabib, la obra de Arendt está atravesada por la distinción y el conflicto entre *demos* y *ethnos*. El primero refiere a una comunidad con un cuerpo de ciudadanos y ciudadanas regidos por un autogobierno democrático que no tienen por qué ser étnicamente homogéneos. El segundo representa una comunidad entendida como una entidad homogénea desde el punto de vista étnico, lingüístico y/o religioso (cfr. Benhabib, 1996: 43). Claramente Arendt defiende la constitución de un *demos* que sea la expresión de la pluralidad.

El “estar juntos los unos con los otros de los diversos” supone que la unidad del cuerpo político no está dada a partir de una identidad cultural común, ni a través de la unanimidad de voluntades, sino que lo que mantiene unida a la ciudadanía es habitar el mismo espacio público, compartir un conjunto de instituciones y mantener las promesas fundacionales por medio de pactos. En suma, la acción política no se rige por una lógica identitaria, sino que obedece a normas ético-jurídicas.¹⁷ Asimismo, en contraposición a la tradición de la filosofía política occidental, la autora rechaza la idea de postular como misión y fin de la política asegurar la vida en el sentido más amplio, por ejemplo, en el sentido antiguo, al posibilitar que unos pocos se ocupen de la filosofía, o bien, en el sentido moderno, al asegurar a muchos el sustento y un mínimo de felicidad. Desde esa perspectiva, se concibe la política como una necesidad ineludible para la vida humana, es decir, se tiene por obvio que hay y ha habido siempre política, en donde los seres humanos conviven en un sentido histórico-civilizatorio.

En cambio, para la autora la política no obedece a una forma de vida marcada por la necesidad, ni se corresponde con una caracterización arbitraria regida por la

¹⁷ Lo público indica, al mismo tiempo, *mundo común*, entendido como comunidad de cosas, que nos une, agrupa y separa, a través de relaciones que no supongan fusión. De ahí que Arendt arremeta contra cualquier intento de construcción de los cuerpos políticos sobre el modelo de parentesco o de la familia, se aleje de las fraternidades, porque en ellas los diversos se convierten en uno. (Ver análisis del carácter a-político de la fraternidad en “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”)

naturaleza de la convivencia humana. Así, rechaza la idea de que en cualquier parte habitada por seres humanos habría política. Aristóteles, para el que la palabra *politikon* era un adjetivo para calificar la organización de la *polis* y no una caracterización arbitraria de la convivencia humana, no se refería, de ninguna manera, a que todos fueran políticos o a que en cualquier parte habitada por seres humanos hubiera política, es decir, *polis*. De su definición quedaban excluidos no solamente los esclavos, sino también los bárbaros de reinos asiáticos regidos despóticamente, bárbaros de cuya humanidad no dudaba en absoluto. A lo que se refería era simplemente a que es una particularidad del ser humano que pueda vivir en una *polis* y que la organización de ésta representa la suprema forma humana de convivencia y es, por lo tanto, humana en un sentido específico, igualmente alejado de lo divino, que puede mantenerse por sí solo en plena libertad y autonomía, y de lo animal, en que la convivencia –si se da– es una forma de vida marcada por la necesidad (cfr. Arendt, 1997: 67–69).

Según Arendt la filosofía política tradicional no aprecia suficientemente la “dignidad” de la política, al no verla, como una actividad autocontenida, es decir, dotada de un valor intrínseco.

La obra de Arendt enseña que lo político es el lugar donde se vinculan lo duradero, lo permanente y lo frágil, sostiene Ricoeur. Sus referencias a la *polis* griega o a la revolución americana, calificadas de nostálgicas por algunos críticos, cumplen con la finalidad de intentar mostrar los momentos no pervertidos de la acción política, aquellos momentos en los que los hombres son los protagonistas de los milagros que ellos mismos inician, precisamente por haber recibido el doble regalo de la libertad y de la capacidad de obrar.¹⁸

De acuerdo con lo mencionado anteriormente tenemos una primera aproximación muy general al significado de la política, al vincularla con el artificio – en oposición a la naturaleza– y con la libertad –en oposición a la necesidad–.

Según Antonio Campillo (2002), los diferentes significados que adopta lo político en Arendt obedecen a la variación de su uso en diversos registros teóricos: el ontológico, el antropológico y el histórico. Asimismo, brinda tres razones para explicar esa extensión variable a lo largo de la obra arendtiana. En primer lugar, los

¹⁸ Cfr. Ricoeur, Paul (1991): “Hannah Arendt” en *Lectures, 1: Autour du politique*, París, Seuil, pp. 13-66. Citado en (Bárcena, 1997: 193).

diferentes usos que va adquiriendo el concepto varían de acuerdo con las exigencias del contexto, tanto de argumentación en el debate teórico como del análisis de distintos acontecimientos históricos. En segundo lugar, la ausencia de un significado unívoco expresa su intención manifiesta de no construir una teoría política sistemática, sino de problematizar las categorías políticas heredadas de la tradición de la filosofía occidental, para pensar en función de sus propios conceptos y criterios de juicio.

En tercer lugar, esa variabilidad obedece a dos estrategias contrapuestas puestas en juego: por un lado, la *generalización* de lo político y, por otro, su restricción. La primera estrategia se evidencia en la concepción de la vida política como la más originaria condición de posibilidad de la humana experiencia del mundo. En cambio, la segunda estrategia, restringe su significado, al distinguir la vida política de otras actividades menos libres y más usuales (*labor, trabajo*), hasta el punto de constituirse en una especie de milagro, es decir, un acontecimiento histórico excepcional y ejemplar.

A continuación nos centraremos en los aspectos fundamentales del recorrido planteado por Campillo (2002) para abordar las dos estrategias mencionadas: generalización y restricción de lo político.

La generalización más radical de su significado le confiere un carácter ontológico, subraya Campillo, y destaca que en ese contexto de reflexión, Arendt se opone a la tradición metafísica occidental –desde Parménides a Hegel– para cuestionar, por un lado, la jerarquía ontológica entre un ámbito inteligible y otro sensible y, en forma concomitante, la jerarquía epistemológica entre verdad y opinión (el orden necesario de las leyes físicas y el orden contingente de las convenciones políticas).

Tal como se ha planteado en este capítulo, a diferencia de la tradición metafísica occidental, Arendt sostiene que hay un único mundo: el mundo de las apariencias fenoménicas. Este único mundo constituye el horizonte originario de la experiencia humana y se denomina “espacio de aparición”. Sus rasgos específicos son la “pluralidad” (el *entre* que reúne y separa a los diversos seres singulares y sus respectivas percepciones del mundo) y la “natalidad” (el *inicio* que da vida a cada ser singular y lo convierte en un agente libre con un poder para comenzar algo nuevo).

En consecuencia, la verdad no está preestablecida sino que se obtiene como resultado de la confrontación y del acuerdo entre las diversas perspectivas de los diferentes seres singulares que conviven en el mismo mundo. De este modo, a partir de la categoría de *pluralidad*, Arendt invierte la jerarquía tradicional para privilegiar el mundo fenoménico y la opinión.

La pluralidad crea un intervalo espacial entre los diversos seres singulares y sus distintas perspectivas del mundo y un intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, y de modo más general, entre las generaciones que se van sucediendo unas a otras. En ese sucederse generacional con cada nuevo ser se hace posible en el mundo un nuevo *inicio*, una nueva posibilidad de comenzar series de acciones y de sucesos inéditos.

En suma, de acuerdo con Campillo, en este plano de análisis ontológico “el espacio de aparición” tiene una doble apertura en virtud de los dos principios (pluralidad y natalidad): nombra la apertura espacial en la que los diversos seres singulares se aparecen unos a otros, se relacionan unos con otros y componen entre todos un mundo común, y nombra también la apertura temporal en la que los diversos seres singulares nacen y mueren, transmitiéndose unos a otros ese mundo común que perdura a través de las generaciones.

En síntesis, por un lado, el “espacio de aparición” es esa apertura espacio-temporal que los seres humanos compartimos, porque todos formamos parte de un mundo plural, cambiante y contingente; por otro lado, el “espacio de aparición” es ese mundo que una determinada comunidad instituye al decir “nosotros”, y que la separa no sólo del resto de la naturaleza, sino también del resto de todas las otras comunidades humanas que dicen igualmente “nosotros”. Aquí Arendt establece una nueva jerarquía al privilegiar el reino de la libertad humana y el pensamiento ético-político por sobre el reino de la necesidad natural y el conocimiento técnico-científico (Campillo, 2002: 167).

Recordemos que la estrategia de generalización de lo político entiende *el espacio de aparición* en un registro ontológico, como la más fundamental condición de posibilidad de la humana experiencia del mundo. Respecto de la segunda estrategia, Campillo advierte dos niveles de restricción de lo político. En primer lugar, el “espacio de aparición” es concebido –en un plano antropológico– como un campo particular de la experiencia humana (acción y discurso), que es netamente

diferente con respecto a otros campos o tipos de actividad (labor y trabajo). En segundo lugar, el espacio de aparición es identificado con el poder, esto es, con la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente y, de este modo, adquiere un significado más restringido.

Respecto del primer sentido, se menciona el análisis de diferenciación fenomenológica de las tres grandes esferas de la *vita activa* (*labor, trabajo y acción*) a partir de la cual Arendt trata de delimitar y reivindicar la autonomía de la esfera política, frente a las otras esferas de la *vita activa*. A diferencia de la *labor*, que se somete a los ritmos del ciclo de la vida porque está muy próxima a las necesidades del cuerpo, el trabajo permite una cierta liberación de la naturaleza al crear un mundo habitable de objetos artificiales y duraderos, pero solo la acción y el discurso, que tienen su lugar propio en el ámbito público o político, permiten a los seres humanos afirmarse como seres libres y alcanzar así su más plena humanidad.

Según Arendt, lo propio del ser humano no es la labor, ni el trabajo, sino la acción. Se torna visible a partir del discurso y de la acción, cobrando así identidad propia en el espacio común de la esfera pública. Por tanto, el ser humano no es consciente de su libertad, sino en relación con otros. En definitiva, para presentarnos en público necesitamos conciudadanos, pares dispuestos a escuchar. Según las propias palabras de la autora:

[...] la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La razón de ser de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (Arendt, 1996e: 158).

La acción es la capacidad para trascender lo dado, significa comenzar, tomar una iniciativa, poner algo en movimiento, por ello nos permite aventurar la irrupción de lo nuevo. De esta manera, podemos apreciar la necesidad de suponer la libertad, para pensar la acción y la política. Para Arendt, la acción es “la actividad política por excelencia”, ya que requiere la presencia de otro; nunca es posible en el aislamiento y esto se corresponde con el carácter plural de la condición humana, con el hecho de que el ser humano habita en un mundo compartido.

En definitiva, los rasgos de pluralidad y de libertad conforman el carácter político de la acción. Al pensar la libertad vinculada a la política, Arendt afirma:

[...] la acción, para ser libre, ha de estar libre de motivaciones, por una parte, y de su presunta finalidad como efecto predecible, por otra. Esto no significa que motivos y finalidades no sean factores importantes en cada acción independiente, sino que no son sus factores determinantes y que la acción es libre en la medida en que es capaz de trascenderlos. (Arendt, 1996e: 163)

Si bien para Arendt, la libertad es la sustancia esencial de la política, sólo se funda a partir de la aparición en el espacio público y, por tanto, se experimenta sobre todo en el actuar y no en el intercambio en el seno del mercado. En este sentido, es preciso no confundir la acción con la fabricación y suscribirla a la dinámica de medios y fines, alterando así la concepción original que asume que la acción posee su propio fin en sí misma.

Esto nos lleva al segundo significado más restringido de lo político, según el cual el espacio de aparición es identificado con el poder, esto es, con la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. No es suficiente afirmar que la ‘acción’, a diferencia de la ‘labor’ y del ‘trabajo’, es la única esfera en la que los seres humanos se relacionan unos con otros, dado que la ‘violencia’ también es una forma de relación social entre humanos. En consecuencia, Campillo destaca que Arendt se ve obligada a establecer una nueva distinción conceptual en la esfera pública, que es la esfera de ejercicio del poder legítimo, y con ella una última restricción de lo político. Desde esta perspectiva, la política se define a partir de un cierto tipo de acción, es decir, la acción concertada por parte de una asociación humana que, a su vez, se constituye como una asociación política en la medida y durante el tiempo en que es capaz de actuar concertadamente.

En el marco de esta estrategia de restricción de lo político, el poder se constituye en el espacio de aparición en el que una pluralidad de seres diversos es capaz de hablar y actuar conjuntamente. Hay por lo menos dos citas muy sugerentes en las que Arendt insiste sobre esta peculiar concepción del poder. La primera, en *La condición humana*, cuando afirma que,

[...] el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan...Cabría decir que el poder es siempre un poder potencial y no una intercambiable, mensurable y confiable entidad como la fuerza. Mientras que ésta es la cualidad natural de un

individuo visto en aislamiento, el poder surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece en el momento en que se dispersan. (Arendt, 2005a: 223)

La segunda, en *Sobre la violencia*:

[...] poder corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido. Cuando decimos de alguien que ‘está en el poder’ nos referimos realmente a que tiene un poder de cierto número de personas para actuar en su nombre. En el momento en que el grupo, del que el poder se ha originado, desaparece, su poder también desaparece (Arendt, 1973: 146).

Desde esta mirada, toda forma de individualidad es impotente por definición, en cambio, el poder estriba en las formas de pluralidad, capaces de dar vida a un poder colectivo, que es la condición y la base de cualquier forma organizada de gobierno. Existe así, para esta autora, una relación especial entre acción y estar juntos, porque la acción es desarrollada en público y está destinada a mostrarse al mundo. La capacidad para actuar en conjunto sí es de naturaleza política. El hecho de actuar juntos, de compartir palabras y actos, es posible en el marco de un ámbito público políticamente garantizado.

En suma, a partir del recorrido precedente podemos extraer los siguientes aspectos fundamentales que orientan la concepción política arendtiana: a) no hay *arché*, lo originario es la pluralidad; b) la actividad política no constituye una realización de rasgos inherentes a la naturaleza humana, sino que es una construcción artificial, es decir, un logro cultural que permite trascender las necesidades de la vida y mostrar un mundo en el que la acción política y el discurso puedan florecer; c) la actividad política tiene un carácter fuertemente autotélico: es un fin en sí misma, y d) a partir del significado restringido de lo político, se identifica al poder con la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente.

En esta instancia es interesante incluir la operación que lleva a cabo Arendt al contraponer la concepción de la sociabilidad (*Geselligkeit*) como “objetivo principal del destino humano” presente en *Comienzo verosímil de la historia humana*, con la mirada que aparece en la *Crítica del Juicio* sobre la sociabilidad como auténtico origen del carácter humano. La filósofa considera que se trata de un giro radical respecto de las teorías precedentes. En este caso, la facultad de juzgar presupone la presencia de los otros (Arendt, 2003: 136). Como tendremos oportunidad de observar

a continuación, se evidencia una importancia política en este contexto de la elucidación kantiana del sentido común.

Arendt pone el acento en el pensamiento representativo y en la mentalidad ampliada, donde la capacidad de juzgar es la característica principal de la vida política. Y esta posibilidad de situarse en los potenciales puntos de vista de los otros y las otras, permite pensar la acción política como una acción concertada en el marco de una pluralidad de actores en el espacio público. Así, el yo que juzga no se subordina a la cognición intelectual, porque el juicio nace de la representación, no de lo que conocemos, sino de lo que sentimos. Esto se manifiesta con claridad cuando Arendt afirma que:

[...] el pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad tal como en realidad no soy. Cuantos más puntos de vista diversos tenga yo presentes cuando estoy valorando determinado asunto, y cuanto mejor pueda imaginarme cómo sentiría y pensaría si estuviera en lugar de otros, tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más válidas mis conclusiones, mi opinión. (Arendt, 1996h: 254)

Esta capacidad de mentalidad ampliada es la que permite que juzguemos. A su vez, la facultad de juzgar produce significados que dan sentido a la acción como justas e injustas, buenas o malas, etc. Por tanto, el juicio adquiere importancia política en tanto hace inteligible la acción humana y contribuye a orientarnos en el análisis para la comprensión de los procesos sociales sin subordinarse a prescripciones preestablecidas. Beiner ha señalado con acierto que:

El juicio nos permite comportarnos ante el mundo sin depender de reglas y métodos, y nos permite superar la subjetividad al hacer reclamaciones que buscan un asentimiento general. De este modo queda liberada la razón política, y el ciudadano común puede recuperar el derecho a la responsabilidad y la toma de decisiones políticas que había sido monopolizado por los expertos. Si todos los seres humanos comparten una facultad de juicio que basta para formarse opiniones razonadas acerca del mundo político, entonces el monopolio del experto y del tecnócrata ya no se justifica. (Beiner, 1987: 21)

Beiner agrega un aspecto interesante que refiere a la naturaleza del saber político y su relación con la capacidad de juzgar políticamente. Precisamente él, al igual que Arendt, vincula a la política no con el conocimiento experto, sino con la opinión. Bajo esta perspectiva se pretende reforzar “el rango y la dignidad” de la opinión, dado que esta última es el pilar de la política. Por ende, revalorizar el rango de la opinión contribuye a elevar el estatus de lo político.

Buena parte de la obra de Arendt es una muestra de su escéptica actitud con respecto a la capacidad del pensamiento puro para captar la singularidad de la política y, por ello, está atravesada por la búsqueda de un pensar que “retorne al mundo”. Por supuesto, aquí la autora no refiere al mundo objetivo ni racional, sino al experimentado desde una perspectiva humana, es decir, el énfasis está puesto en la fenomenalidad mundana. Por ende, el Juicio político proyecta la idea de una comunidad como generalidad mundano-plural y, desde este punto de vista, Arendt afirma que “el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de la experiencia viva y debe mantenerse vinculado a ellos como los únicos indicadores para poder orientarse” (Arendt, 1996a: 20).

En la medida en que formamos parte del mundo, la experiencia nos concede un acceso directo al mismo. De modo que, cuando Arendt afirma en las primeras páginas de *La condición humana* que lo que se propone es “nada más que pensar en lo que hacemos” (2005a: 18), está sugiriendo que no se trata de investigar la naturaleza humana, sino las actividades humanas en términos de la experiencia de éstas.

Desde este punto de vista, la dimensión de lo común revela que la capacidad humana de actuar en concierto y la libertad política cobran significado en la participación pública alejada de las formas de vida atomizada y aislada. En este sentido, consideramos que la autora destaca la posibilidad de interacción comunicativa y creativa en el espacio público más allá del alcance o arribo a una conciliación o consenso normativo. Asimismo, busca evocar el concepto de *sensus communis* porque le proporciona un nuevo punto de apoyo para una filosofía del Juicio político liberada de la tutela de cualquier tipo de finalidad de la historia. Arendt reivindica la libertad del ser humano y la contingencia histórica. Y, en consecuencia, procura fundar la libertad política en el terreno que propiamente le incumbe: el de la apariencia; esto es, el espacio público que se corresponde con el

ámbito de lo colectivo, de lo común. Por esa razón también su concepción del Juicio político se deslinda de la perspectiva moral kantiana. No evoca la voluntad kantiana que se desenvuelve en el plano de la interioridad de las disquisiciones morales, sino que se inclina por la libertad como atributo del poder de la imaginación. En el Juicio estético lo dominante es la imaginación y el poder de esta última está muy vinculado al pensar ampliado. De este modo, destaca la operatividad creativa y la función comunicativa de la imaginación.

Podemos advertir la operación arendtiana de desvincular la reflexión judicativa de la proyección gnoseológica y moral de las primeras dos *Críticas*. En el primer caso, porque la universalidad de las proposiciones cognoscitivas no deja espacio al disenso y al pluralismo propios de la relación comunicativa en el proceso de conformación de opiniones. Y en el segundo caso, porque los principios morales del yo *nouménico* válidos para todo ser racional carecen de efectividad sobre la práctica pública concreta; es decir, no tienen nada que ver con la acción.

Ahora bien, la universalidad de la voluntad no es la universalidad de las categorías. Si la acción moral estuviera tan determinada por parte de lo universal como lo está el conocimiento por parte de las categorías, no habría problema moral y tampoco tendría sentido la libertad. En cambio, el problema moral reside en que lo universal no determina el caso particular. Esto significa que no es la razón, tal como está expuesta en la *Crítica de la Razón Práctica*, la facultad que moralmente legisla el caso particular. La actitud de la razón de la segunda de las *Críticas* no está inscripta en la dimensión de lo temporal y no puede decir nada a la acción externa, es una lógica del examen en interioridad que no sirve para el foro externo.

Finalmente, en virtud del recorrido realizado, podemos destacar el notable esfuerzo de Arendt por legitimar la posibilidad de establecer criterios de evaluación compartidos socialmente que se sustraigan a la imposición y a la aceptación de normas y valores cuya fuente sea la ley divina o la ley natural, bajo la cual todos los casos particulares queden subsumidos. Según lo expresa Ernst Vollrath:

El juicio reflexivo puede definirse como juicio *político*, puesto que proyecta constitutivamente la idea al mismo tiempo libre y obligatoria de una comunidad como generalidad mundano-plural. De esta manera lo político no está determinado por algo superior o externo a él, sino por una práctica que contiene en sí misma los caracteres políticos calificados de la comunidad plural y de la fenomenalidad mundana, a saber, una práctica capaz de proyectar, formar y actuar. (Vollrath, 1994: 174)

El Juicio reflexivo, por tanto, resulta ser la facultad que corresponde a la mundanidad, y su politicidad inherente no se identifica con un contenido específico, sino que se manifiesta más bien en una modalidad del estar juntos. En este sentido, *lo político* no refiere a ningún ser sustancial o esencial, sino que expresa una modalidad. Dicho de otra manera es una práctica, un cómo, no un qué¹⁹.

Plot lo enuncia elocuentemente a través de la expresión *lo-común-en-pluralidad*: ni lo común como lo uniformemente dado (lo-común-en-homogeneidad), ni lo plural como mera multiplicidad (lo-plural-en-fragmentariedad), sino lo-común-en-pluralidad comporta la dimensión de lo político en el pensamiento de Hannah Arendt. (cfr. Plot, 2009: 29-38)

Desde este enfoque, nos interesa subrayar el énfasis que propone la autora al sostener que sólo la facultad de juzgar se mantiene como razón mundana. Ni el pensar puro ni la voluntad pueden lograr proporcionar los principios capaces de comprender y organizar lo político como tal.

En síntesis, la capacidad de juzgar, parece reconciliar el pensamiento y el sentido común. Así, podemos concebir al juicio como el pensamiento mismo en tanto se vuelve hacia los asuntos mundanos y retorna al “entre nosotros”.

Este enfoque, a nuestro juicio, se inscribe en el campo de la Filosofía de lo político, para distinguirlo de lo que tradicionalmente se llamó filosofía política. El giro político de la filosofía del siglo XX se configura a partir del desplazamiento de la forma clásica hacia una más concreta y fenomenológica de lo político.²⁰

La Filosofía de lo político busca pensar la consistencia misma de la existencia política en el marco de la vida real de las sociedades y reflexionar críticamente sobre el sentido y las posibilidades del actuar político. Lo político refiere, antes que a la lucha por el poder o el reconocimiento, al espacio de la coexistencia, a nuestro modo

¹⁹Cfr. Vollrath, Ernst (1987): *Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen*, Wurzburg, Königshausen-Neumann, p. 48. Citado en (Forti, 2001: 406-407).

²⁰ Cfr. Ramírez, M. T., “Merleau-Ponty y el giro político de la filosofía del siglo XX” en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. Año 2013 Núm. 14, pp. 53-68. Ramírez entiende el giro político como “el giro desde la Filosofía política a la manera clásica (normativa, prescriptiva, ideológica) hacia una «filosofía de lo político», entendida más bien como una fenomenología de lo político, es decir, una descripción del «fenómeno político» en su realidad contingente”. En este giro político, el autor ubica a Merleau-Ponty, Schmitt, Rancière, Castoriadis, Espósito, Nancy, entre otros. Desde este enfoque, Oliver Marchart, ubica a Schmitt y a Arendt como dos pilares que en el pensamiento del siglo XX ayudaron a sentar las bases para la distinción entre una lógica política de administración y un momento fundante contingente. Véase: Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

de ser en el mundo, de ser con los otros. En esta dirección, Arendt busca alejar la reducción de la política a una concepción instrumental constreñida por lo puramente estratégico y operativo, es decir, como “un campo de batalla de intereses parciales y conflictivos, donde sólo cuentan el placer y el provecho, el partidismo y el ansia de dominio” (Arendt, 1996h: 277).

En esta línea de crítica a la tradición metafísica occidental –desde Platón hasta sus derroteros modernos–, Arendt niega que exista un orden universal y necesario en el que se fundamente la validez de las leyes que conforman el espacio público. El rechazo de ese supuesto metafísico, que apela a un orden trascendente y a una concepción monoteísta de la razón, la lleva a desarrollar una noción ampliada de racionalidad, anclada en una finitud a la que no escapa el pensador o la pensadora y que se vincula a la pluralidad. En esta dirección, busca inscribir la razón como razón compartida en la esfera de las *doxai*, donde una multiplicidad de apariencias constituye un mundo, un “sentido común”. Para ello, solo quien piensa sin erigirse en profesional o experto del pensamiento, puede acceder a esta razón compartida.

Tal como nos recuerda Birulés, Arendt no entendió la teoría política como una disciplina que nos dice *qué* pensar para que sepamos *cómo* actuar, sino que dedicó sus esfuerzos a pensar la tensión entre teoría y *praxis* sin anularla. En efecto, en la mayoría de sus escritos nos encontramos con sucesivos intentos por repensar la tensión entre pensamiento y acción, sin recaer en la dialéctica, el nihilismo, o el pragmatismo.²¹

De acuerdo con Arendt, la búsqueda de una teoría política que nos explique cómo actuar significaría obviar la fragilidad de la acción y la incertidumbre de su rumbo y ello, según su punto de vista, constituye uno de los síntomas de la desaparición del espacio público en el mundo moderno. Así, cuestionar esta concepción –a través de retomar la pregunta por la articulación entre el pensar y la acción– es uno de los objetivos centrales de su obra. Es conocida su intención de manejarse en el nivel de los “ejercicios de pensamiento”. La autora habla del ejercicio de filosofar “con el único fin de adquirir práctica en «cómo» pensar, sin

²¹ Cfr. Birulés, Fina (2001), en el Prólogo al libro de Forti, Simona: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid. Cátedra.

querer indicar qué es lo que se debe pensar ni qué verdades deben ser creídas”
(Arendt, 1996a: 14).

2.2 Comprensión y juicio

La vida política exige a la vez, distancia y pasión, a la vez desapego y participación.
La realización concreta del juicio político es una síntesis viva de desapego y participación, de
compromiso apasionado y de distancia crítica.

Max Weber, *La política como vocación*

En sintonía con la apreciación de Beiner, consideramos que la célebre conferencia de Max Weber sobre la vocación política ofrece una clara articulación de la demanda bilateral del juicio político: ni abstraernos de la realidad existente, ni dejar de distanciarnos de los datos existenciales meramente contingentes. Ese compromiso apasionado y de distancia crítica que oscila entre aproximarse y alejarse del mundo, de modo tal que lo cercano se vuelva extraño, y que lo lejano pueda ser aproximado, lo podemos hallar en la habilidad de un pensar volcado a la comprensión, que es muy distinto a asumir el alejamiento del mundo como morada.

Encontramos en Arendt una inequívoca voluntad de comprensión de los acontecimientos presentes. “Para mí lo esencial es comprender, yo tengo que comprender. Y escribir forma parte de ello, es parte del proceso de comprensión” (2005c: 19), afirma.

De acuerdo con Bárcena (1997), la facultad de juzgar, desde la perspectiva arendtiana, requiere de la habilidad de un pensar volcado a la comprensión (*Understanding*), esto es, dirigido a la búsqueda de sentido —propia de la esfera de los asuntos humanos—, y no orientado a lo que tradicionalmente llamamos “verdad”. Y añade que la actividad del pensamiento como comprensión no es una facultad reservada a los que Kant llamó con ironía pensadores profesionales (*Denker von Gewerbe*)²², sino que gracias al juicio damos sentido al mundo y podemos recuperar el sentido común. Por ello, el juicio es la actividad política por excelencia, la facultad suprema que se pone en juego en el contexto de la pluralidad de actores en el escenario de la vida pública (1997: 238-240).

²² Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, B 871. Citado en (Arendt, 2002: 29).

Cuando Arendt afirma en las primeras páginas de *La condición humana* que lo que se propone es “nada más que pensar en lo que hacemos” (2005a: 18), está sugiriendo que su intención es investigar las actividades humanas en términos de la experiencia de éstas. Asimismo, destaca que la acción política a través de la confrontación de la pluralidad de opiniones, establece, mediante acuerdos, compromisos, regateos, etc., los fines colectivos. Por tanto, el sentido no presupone una “adecuación” con una realidad dada, sino una decisión entre una multiplicidad de alternativas. Para profundizar en las relaciones que Arendt propone establecer entre pensar y juzgar, nos detendremos en la vinculación entre juicio y comprensión²³.

En primer lugar, es importante observar que la comprensión no se reduce a la estrecha experiencia de lo dado, ni tampoco levanta barreras abstractas que se alejan del mundo. En este sentido, la comprensión y la mentalidad ampliada, con el auxilio de la imaginación, nos permiten pensar desde la perspectiva de múltiples interlocutores –presentes, pasados y futuros–, y posibilitan cierto distanciamiento respecto de nuestros presupuestos, pero no con el fin de superarlos, sino antes bien de reconsiderarlos en el entramado de otros presupuestos. De este modo, este distanciamiento hace posible confrontar y tender puentes con posturas disímiles. En palabras de Arendt:

[...] esta «distanciación» de algunas cosas y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia instauro un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreras artificiales (1995a: 45).

Aquí nos interesa subrayar que la *comprensión* en Arendt se diferencia de la tradición alemana de la *Verstehen* y hunde sus raíces en el giro ontológico llevado a cabo por Heidegger. Esta inscripción nos revela que la actividad de la comprensión no se concibe como un retiro absoluto del mundo e incluso hace que tampoco sea sustentable una escisión entre la perspectiva del actor y del espectador. Éste último aspecto lo abordaremos más adelante, ahora nos interesa insistir sobre el énfasis otorgado a la comprensión como una actividad vital, cuya principal característica es su capacidad de engendrar sentido.

²³ Para profundizar en el análisis del concepto de “comprensión” véase: Di Pego, (2013). La autora lleva a cabo un lúcido análisis de la perspectiva arendtiana a partir del entrecruzamiento de la comprensión ontológica proveniente de una fenomenología–hermenéutica de cariz heideggeriana, junto con la narración discontinua procedente de una perspectiva crítico–fragmentaria propia del legado benjaminiano.

Un posible punto de partida es advertir que la actividad de comprensión no se reduce a la facultad cognitiva que se encuentra a la base de las ciencias. Según esta demarcación arendtiana, la comprensión se ocupa de lo singular, engendra sentido y constituye una dimensión de la existencia que no puede reducirse a la función exclusiva de especialistas. En cambio, el pensamiento científico se aboca a lo general, busca obtener verdades como resultado y es una actividad restringida a los especialistas.

En su ensayo “Comprensión y política” de 1953, Arendt explicita esta demarcación del siguiente modo:

La comprensión precede y prolonga el conocimiento. La comprensión preliminar, base de todo conocimiento, y la verdadera comprensión, que lo trasciende, tienen en común el hecho de dar sentido al conocimiento (1995a: 33).

Y caracteriza a la comprensión como:

[...] un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo (1995a: 29).

Para aclarar las cosas, es necesario llamar la atención hacia el lugar que desempeña el concepto de verdad dentro del pensamiento político arendtiano. A partir de allí, procuramos avanzar sobre los avatares del ejercicio de la comprensión como elemento de la facultad de pensar y, finalmente, profundizamos en el carácter conciliatorio de la comprensión en su afán por sentirse *en casa con el mundo*, es decir, en su búsqueda por comprender cómo ciertos acontecimientos fueron posibles.

El concepto de verdad dentro del pensamiento político arendtiano refiere a un modo de verdad no accesible a las metodologías epistemológicas modernas. En este marco, los filósofos han aprehendido la verdad como algo que debían conquistar o bien apropiarse y no como algo con lo que debían establecer una relación, una escucha.

Arendt escribe en su obra póstuma:

[...] la necesidad de la razón no está guiada por la búsqueda de la verdad, sino por la búsqueda del significado. Y verdad y significado no son una misma cosa. La falacia básica, que prima sobre las otras falacias metafísicas, consiste en interpretar el significado según el modelo de la verdad (2002: 42).

Esta distinción entre verdad y significado está arraigada, a su vez, en otra separación, de raigambre kantiana, entre intelecto (*Verstand*)²⁴ y razón (*Vernunft*). La primera categoría se corresponde con la actividad de conocer y la segunda con la de pensar. Sus preocupaciones también difieren: la primera busca aumentar el saber y alcanzar la verdad y, la segunda, busca el sentido y obtener la verdad no es su preocupación. La búsqueda de sentido surge de una necesidad intrínseca por comprender lo que [nos] sucede y a partir de allí emerge la capacidad para pensar que todos disponemos.

Para pensar, es necesario hacer surgir una búsqueda de sentido que procede de un impulso intrínseco por comprender lo que acontece. De acuerdo con el papel prioritario otorgado a los hechos de la experiencia por encima de la pura contemplación especulativa, Arendt sostiene que el pensamiento surge de los incidentes de la experiencia viva y que debe mantenerse unido a ellos.

Al hacer énfasis en la práctica de la comprensión como un ejercicio de la facultad de pensar —reiteramos que la comprensión precede y sucede al conocimiento—, Arendt evita que la actividad del pensamiento inmerso en su misma práctica pueda perderse en la mera especulación o corra el riesgo de amenazar la pluralidad del mundo compartido, en la medida en que se oriente de acuerdo con la coherencia consigo mismo, pero sin tomar en consideración las perspectivas de los otros.

Esta necesidad de comprensión está estrechamente vinculada a una concepción de la filosofía como forma de pensamiento que no se asimila a la prerrogativa del ejercicio monopolístico de unos pocos.

La propia razón, la capacidad para pensar de que disponemos, tiene necesidad de autorrealizarse. Los filósofos y los metafísicos la han monopolizado. Ello ha permitido grandes cosas, pero ha conllevado también algunas desagradables: hemos olvidado que todo ser humano tiene necesidad de pensar, no de un pensar abstracto ni de contestar a las cuestiones últimas acerca de Dios, la inmortalidad y la libertad, sino únicamente de pensar mientras vive. (Arendt, 1995c: 140)

Este pensar arraigado en el mundo y en el sentido común, se vincula estrechamente no solo con la comprensión, sino también con el juicio. No abandonar el mundo del sentido común donde anida la cultura del juicio político es el hilo

²⁴ «Intelecto» y no «entendimiento» traduce Arendt. Ella consideraba que Kant empleó el término alemán *Verstand* para traducir el *intellectus* latino. Si bien *Verstand* es el sustantivo de *verstehen*, carece de las connotaciones del *das Verstehen* alemán. (Cfr. Arendt, 2002:40).

conductor de la obra arendtiana. Cuando juzgamos particulares sin subsumirlos en normas predeterminadas estamos ejerciendo una capacidad que cualquier persona puede ejercer con independencia de su preparación intelectual. Desde esta perspectiva, la capacidad de juzgar se extiende por todos los niveles sociales.

De acuerdo con Margaret Canovan, el pensamiento arendtiano es más bien sinfónico antes que secuencial.²⁵ Los distintos movimientos en que se divide su pensamiento, componen cada uno un momento y estructura diferentes, sin perder de vista cierta unidad de tono y desarrollo. En este sentido, podemos advertir diversos matices en función de las variaciones del contexto y de los distintos énfasis otorgados al punto de vista ético, político, antropológico, entre otros.

Tal como se ha planteado en el capítulo anterior, Arendt se preocupa por el juicio, el gusto y el “sentido común”. En función de este interés es preciso subrayar que en el juicio no se trata de acceder a una verdad –si bien los enunciados verdaderos pueden ser un elemento relevante–, sino a la confrontación de opiniones, en función de tomar una decisión sobre la acción que se adopte. En el juicio tampoco se busca un entendimiento armónico de todos los puntos de vista, sino solo un acuerdo que vehiculice ciertas direcciones en la acción, ante las exigencias que impone una determinada coyuntura. Para sopesar las pretensiones de verdad no necesitamos una traducción de las posturas en conflicto a un lenguaje neutral de descripción en el que las afirmaciones sean directamente conmensurables. No hay condiciones ideales de comunicación puramente racionales en las cuales se podría determinar en favor de quién se decidiría la discusión, en último análisis. En cambio, la interpelación arendtiana asume su inscripción en comunidades efectivas de interacción e inmersas en su historicidad.

De acuerdo con esta perspectiva, la racionalidad no es un almacén de verdades universales y necesarias, sino un modo de pensar, actuar y juzgar que permite la crítica de la pretensión de validez de todo enunciado. Arendt manifiesta explícitamente su intención de desmontar una serie de dicotomías excluyentes

²⁵ De acuerdo con la autora, el pensamiento de Arendt tiene una “forma sinfónica en vez de secuencial, entretejiendo y desarrollando temas en vez de presentar un argumento” (Canovan, 1995: 3).

deudoras de la tradición del pensamiento metafísico que se inicia con Platón y que otorga preeminencia a la vida contemplativa en desmedro de la vida activa.²⁶

Desde el enfoque arendtiano no accedemos al sentido por medio de una contemplación del mundo que permita comprobar la adecuación entre los enunciados y la realidad sin la interferencia de los demás. En cambio, Arendt sostiene que el sentido es el resultado de la interacción de los sujetos en las diferentes prácticas sociales. La pluralidad propia de la vida política significa no solo diversidad y diferencia sino también contingencia. Y lo contingente no denota un defecto o carencia, sino un atributo o modo de ser positivo.

Arendt lo describe de este modo:

La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros, mientras que la lógica, y toda la autoevidencia de la que el razonamiento lógico procede, puede pretender una seguridad independiente del mundo y de la existencia de los demás” (1995a: 40)

Vemos en la cita precedente, que en la búsqueda de sentido aparece la condición de posibilidad de lo político, “el mundo común”, presupuesto del “sentido común” como distinto de la lógica. Se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de la deducción, de la inducción y de la obtención de conclusiones, cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna se pueden aprender de una vez para siempre y después sólo habrá que aplicarlas. Así, el ámbito abierto a través del Juicio no es un espacio de verdades apodícticas, sino de intervención, y esto revela su condicionamiento a la real y concreta participación por parte del sujeto.

Incluso, desde la mirada arendtiana, la comprensión conlleva emoción y no se opone a la racionalidad, sino a la insensibilidad o al sentimentalismo, como también a la objetividad del conocimiento científico. En ocasión de la réplica a Eric Voegelin²⁷, quien exige describir los campos de exterminio con objetividad, Birulés advierte que según la perspectiva arendtiana:

²⁶ Arendt explícitamente sostiene haberse incorporado a las filas de quienes “desde hace algún tiempo se esfuerzan por desmontar la metafísica y la filosofía, con todas sus categorías, tal y como las hemos conocido desde sus comienzos en Grecia hasta nuestros días” (2002: 242).

²⁷ Véase: Arendt, Hannah: “A Reply to Eric Voegelin” *Review of Politics*, enero 1953.

Escribir sin la cólera sería eliminar del fenómeno una parte de su naturaleza, una de sus cualidades inherentes. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurece nada antes bien es una parte integrante del objeto. Así, pues, la ausencia de emoción no se halla en el origen de la comprensión, puesto que a lo que se opone “emocional” no es en modo alguno a “racional” –sea cual fuere el sentido que demos a este término–, sino en todo caso a la insensibilidad, que a menudo es un fenómeno patológico, o al sentimentalismo, que es una perversión del sentimiento. (Birulés, 1997: 34)

En función de la cita precedente se evidencia que la comprensión no aspira a la objetividad, puesto que su *objeto* son otros *sujetos* que poseen sus propias interpretaciones tanto del mundo como de las acciones que llevan a cabo. No obstante, es preciso subrayar que en la comprensión desempeña un papel clave la imparcialidad a través de la imaginación representativa. Imparcialidad que no se encarna desde un sujeto separado y desapasionado para valorar todas las perspectivas y arribar a un entendimiento objetivo y completo de un tema o de una experiencia. Esta última cuestión la hemos desarrollado en profundidad en el capítulo anterior.

Su concepción de la comprensión está enlazada íntimamente con la experiencia y constituye una forma de interacción en el mundo común, cuestión que la vincula estrechamente con el juicio.

En suma, nos interesa llamar la atención sobre el modo arendtiano de presentar a la comprensión a partir de su vocación de perseguir la búsqueda del sentido. En esta dirección se aleja del conocimiento científico (*scientific knowledge*) y se acerca a la narración (*storytelling*).

En este punto, nos interesa subrayar el vínculo estrecho que mantiene la actividad de pensar, con la reflexión filosófica, la facultad de juzgar y la comprensión. Así, el tratamiento de la comprensión en términos arendtianos nos brinda nuevos elementos para repensar la articulación entre el pensamiento y el juicio.

La actividad de la comprensión, en tanto que buscadora de sentido, pretende ir más allá de lo que parece obvio, tanto desde el punto de vista idiosincrático como científico, y aspira a reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos. Es preciso poner énfasis en que no nos reconciamos con el pasado, sino con el mundo en el cual nos ha tocado vivir y, para ello, la reconciliación implica comprender cómo esos acontecimientos fueron posibles. Esto supone enfrentar y soportar la realidad, sin negar su carácter infame. Si bien la reconciliación es inherente a la comprensión,

Arendt llama la atención sobre una difundida tergiversación que se produce al confundir perdón con reconciliación. En sus palabras: ... “el perdón tiene tan poco que ver con la comprensión que no es ni su condición ni su consecuencia” (1995a: 29). Mientras que el perdón “es una acción única que culmina en un acto único. La comprensión no tiene fin y por lo tanto no puede producir resultados definitivos” (1995a: 30). De modo que el perdón no refiere al acto mismo, sino a la persona. Y la comprensión no se ocupa de las personas sino de acciones y acontecimientos. En este sentido, podemos advertir que el proceso de comprensión busca una reconciliación con el mundo en el que acontecimientos terribles fueron posibles. Según Arendt:

Si la esencia de toda acción, y en particular de toda acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico de la historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe. (1995a: 44)

La comprensión como la otra cara de la acción, se enfrenta a una realidad que no puede controlar, pero con la cual, es preciso reconciliarse. Insistimos, no en el sentido de perdonar, sino en cuanto a la necesidad de comprender inclusive aquello que rechazamos. Desde el punto de vista arendtiano, juzgar requiere el esfuerzo de comprender a aquellos con los que estamos en desacuerdo, incluso aquellos puntos de vista que impugnamos incrementan nuestra responsabilidad por comprender. La voluntad férrea de Arendt por enfrentarse a la experiencia del holocausto da cuenta de sus esfuerzos en esa dirección. Su interés por la comprensión y el juicio no se origina como una inquietud intelectual, sino que procura responder los interrogantes que surgían al enfrentarse en los juicios contra los criminales de guerra con los relatos de los implicados.

Aunque Arendt no está a favor de establecer un orden jerárquico entre las actividades del espíritu, admite que existe un orden de prioridades que le otorga cierta preponderancia al pensamiento. No podríamos juzgar si el poder de representación sobre aquello que escapa a la atención de la percepción sensorial no se hubiera anticipado y hubiera dispuesto el espíritu a la reflexión, así como al juicio. En otras palabras, el pensar dispone los particulares ofrecidos a los sentidos para que el espíritu sea capaz de operar con ellos en su ausencia.

En *La vida del espíritu*, Arendt afirma:

Resulta inimaginable cómo podríamos desear o juzgar, esto es, manejar cosas que todavía no existen o que ya no están, si el poder de representación y el esfuerzo requerido para dirigir la atención mental hacia aquello que rehuye la atención de la percepción sensible no se hubiera adelantado y preparado el espíritu para la posterior reflexión, así como para la voluntad y al juicio. (2002: 98-99)

En definitiva, necesitamos comprender para poder juzgar, aun sabiendo que pronunciar un juicio es soportar una carga trágica, puesto que las capacidades finitas del ser humano no bastan para dominar todas las complejidades de una situación, y quien juzga nunca puede librarse de la conciencia de que ningún juicio de los asuntos humanos puede abarcar todas las posibilidades para llegar a una resolución definitiva. En esa medida, la inevitable brecha entre juicio determinante y juicio reflexionante constituye una carga trágica.

A esta carga trágica es preciso añadir, que los efectos del pensamiento pueden resultar peligrosos e incluso puede verse el nihilismo como un riesgo siempre presente en el pensar. Para Arendt, convencionalismo y nihilismo representan las dos caras de la misma moneda. La postura nihilista simplemente niega los valores vigentes, a los que, sin embargo, sigue emparentado. Por otra parte, la autora nos advierte que, si bien el pensar puede aparecer como peligroso, en el sentido que mencionamos, mucho más peligroso resulta el negarse a pensar.

Pensar, en su sentido no cognitivo y no especializado, concebido como una necesidad natural de la vida humana, como la actualización de la diferencia dada a la conciencia, no es una prerrogativa de unos pocos, sino una facultad siempre presente en todo el mundo; por lo mismo, la incapacidad de pensar no es la 'prerrogativa' de los que carecen de potencia cerebral, sino una posibilidad siempre presente para todos, incluidos los científicos, investigadores y otros especialistas en actividades mentales. Cualquiera puede ser conducido a eludir esta relación consigo mismo [...] El pensamiento acompaña a la vida y es, en sí mismo, la quintaesencia desmaterializada del estar vivo; y puesto que la vida es un proceso, su quintaesencia sólo puede residir en el proceso del pensamiento real y no en algún resultado tangible o en un pensamiento concreto. Una vida sin pensamiento es posible, pero no logra desarrollar su esencia; no sólo carece de sentido, sino que además no es plenamente viva. Los hombres que no piensan son como los sonámbulos. (Arendt, 2002: 213-214)

Pensar es la quintaesencia del estar vivo y el no pensar nos asemeja a sonámbulos. A su vez, suspender el juicio, asumirlo, denegarlo, son actitudes que conciernen a una decisión, que más que obedecer a los dictados de la voluntad, la orienta y la condiciona. Juzgar conlleva la toma de una decisión: tomar la decisión de hablar y de comprometerse. Por este motivo, el lugar del espectador no es un lugar

pasivo, que renuncia a asumir la perspectiva de darle sentido a lo que se contempla. Por el contrario, implica el esfuerzo de elaborar una argumentación, que no se da en un vacío de sentido, puesto que se juzga siempre desde una tradición viva que habita en nuestro modo de percibir, de tocar, de escuchar y mirar, y que de todas formas, habría que asumir de un modo crítico y cuestionador. Asimismo, comporta la carga trágica antes mencionada, en función de tener como fin una verdad que en definitiva nunca podrá alcanzar.

Según el enfoque arendtiano, las actividades del espíritu abandonan el lugar que les había adjudicado la tradición: contemplación, pasividad y quietud. En la medida en que no sean subsumidas a la verdad como necesidad, podrán ser abordadas como facultades activas y autónomas y así, podrá desplegarse su potencialidad política, su relación con la acción. Potencialidad política que, según la autora, se manifiesta en el esfuerzo por comprender antes que por mandar e imponer, rehúye el imperativo, las órdenes y está abierta al acontecimiento, a la contingencia, al devenir.

2.3. Las figuras del actor y del espectador en el escenario del *sensus communis*

Y mi soledad no ataca solamente la inteligibilidad de las cosas. Arruina hasta el fundamento mismo de su existencia. Cada vez más, me asaltan dudas acerca de la veracidad del testimonio de mis sentidos. Sé ahora que la tierra sobre la que se apoyan mis dos pies necesitaría, para no vacilar, que otros, además de mí, la pisoteen. Contra la ilusión óptica, el espejismo, la alucinación, el soñar despierto, la fantasía, el delirio, la audición confusa, la fortaleza más segura es nuestro hermano, nuestro vecino, nuestro amigo o nuestro enemigo, ¡pero alguien, dioses del cielo, alguien!

Michel Tournier, *Viernes o los limbos del pacífico*.

Un mundo sin espectador sería un desierto. Un mundo sin los otros sería una locura. Arendt insiste en la importancia de los otros para hacer emerger el mundo. Otros que ven y son vistos, que perciben y son percibidos.

Dándole un tratamiento típicamente merleauPontiano, Arendt sostiene que la fe perceptiva constituye la certeza de una existencia autónoma de aquello que percibimos respecto del acto mismo de la percepción y, además, está supeditado al hecho de que el objeto también aparezca y sea reconocido por otros. No podríamos siquiera tener fe en la forma en que aparecemos ante nosotros mismos sin este

reconocimiento tácito por parte de los demás. En efecto, tanto a los seres humanos como los animales, se les aparecen las cosas y, como receptores, garantizan su realidad, pero también son apariencias, es decir, están destinados y capacitados para ver y ser vistos, oír y ser oídos, tocar y ser tocados. En otras palabras, no es posible concebirlos como meros sujetos. Así, el carácter mundano de los seres vivos implica que no existe sujeto que no sea a la vez objeto, y aparezca como tal ante cualquier otro u otra, quien, a su vez, garantiza su realidad (Arendt, 2002: 44).

Desde este enfoque, todo lo que es, lo es en la medida que aparece. El mundo sólo puede mostrarse como una innumerable diversidad de apariencias porque hay seres vivos que son capaces de percibir o recibir esas apariencias. A su vez, esos seres existen en plural, de modo que el aparecer del mundo está en sí mismo pluralizado, se manifiesta de modo distinto a los seres que lo perciben. En suma, los seres vivos son a la vez sujetos y objetos que perciben y son percibidos.

Desde una perspectiva ontológica como ésta, se entiende que se pueda considerar, como hace Arendt, un cauce de conexión activa entre pensamiento y acción, a través de las figuras del actor y del espectador que constantemente hacen y rehacen el mundo común compartido.

Arendt cuestiona la actitud que los filósofos suelen tener respecto del ámbito político, cuando sostiene que el carácter irreconciliable entre filosofía y política se expresa fundamentalmente en la concepción del pensamiento abocado a la contemplación, como la actividad más elevada y, a partir de allí, se defiende la primacía de la teoría sobre la acción.

En cambio, frente a esta tendencia la filósofa alemana ha rescatado la especificidad de la política y la potencialidad de la pluralidad y la contingencia propias de la acción humana. En *La condición humana*, la autora se propone jerarquizar la acción frente a la tradicional supremacía de la contemplación y advierte acerca de la actitud negativa, y a veces hostil, de los filósofos hacia la esfera de los asuntos humanos:

Escapar de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la solidez de la quietud y el orden se ha recomendado tanto, que la mayor parte de la filosofía política desde Platón podría interpretarse fácilmente como los diversos intentos para encontrar bases teóricas y formas prácticas que permitan escapar de la política por completo. (2005a: 242)

Esto no quiere decir que no haya desplazamientos, sino que estos se encuentran articulados por el desafío que desde *La condición humana*, Arendt emprendió contra la concepción tradicional de la vida contemplativa, lo que a su vez implicaba reconsiderar su vínculo con la vida política y la escisión misma entre el actor y el espectador.

Según la lectura de Beiner, en su ensayo interpretativo que acompaña la edición en castellano de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt propone dos teorías del juicio político, y el punto de quiebre lo ubica a partir del artículo de 1971, “El pensar y las reflexiones morales”. En los textos anteriores, la capacidad de juzgar es analizada desde la óptica de la *vita activa*. Los ensayos concernientes a la primera teoría son: “Libertad y política”, “La crisis de la cultura” y “Verdad y política”. Según Beiner entre los escritos publicados durante la vida de Arendt su apreciación más completa del juicio aparece en el ensayo “La crisis en la cultura: su significado social y político”, incluido junto con los ensayos antes mencionados en *Entre el pasado y el futuro* de 1968. En cambio, en los escritos posteriores, se considera desde el punto de vista de la vida del espíritu. Las obras que corresponden a esta segunda etapa son: “El pensar y las reflexiones morales”, por supuesto las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* y el *Post scriptum* a “El pensar” en *La vida del espíritu*. Según esta perspectiva, el énfasis se desplaza del pensamiento representativo del actor, al juicio retrospectivo del espectador. Por tanto, Beiner interpreta que hay dos fases en el tratamiento del juicio en los escritos de Arendt: la primera es práctica y la segunda, contemplativa.

Disentimos con la lectura de Beiner, y de otros autores como Wellmer (2000) y Richard Bernstein (1991) quienes confluyen en señalar que hay dos concepciones escindidas del juicio en Arendt y esto conlleva una dicotomía irreductible entre el actor y el espectador.

Desde nuestro punto de vista, las objeciones en torno a los distintos abordajes del juicio político arendtiano, a partir de su apropiación de Aristóteles y de Kant como referentes conceptuales y, consecuentemente, los diferentes enfoques según la perspectiva del actor y del espectador, expresan un derrotero de problemáticas que se despliegan y confluyen en torno de la actividad de juzgar y no manifiestan una debilidad, sino una fortaleza. Es decir, representaría un déficit si lo juzgamos en términos del modelo de *verdad*, propio del método de las ciencias, aplicable a los

juicios determinantes, y no del *sentido* referido al alcance de los *juicios reflexionantes*, donde no se lleva a cabo una subsunción de índole científico, sino de carácter filosófico.

En la medida en que el Juicio es una habilidad política y también una actividad del espíritu, se presenta como una vía posible de articulación de la problemática referida a la confrontación entre el modo de vida del filósofo y el de los ciudadanos y ciudadanas inmersos en la vida política. Articulación que se expresa en un movimiento continuo entre, por un lado, la actitud de distancia del mundo, requerida por la actividad del pensamiento, y, por otro, la permanencia en el mismo, como necesidad de la actividad del juicio.

Desde nuestro punto de vista, no hay dos concepciones excluyentes que deriven en dos teorías del Juicio político, por lo tanto, no hay tal contradicción entre una fase práctica y otra contemplativa. En cambio, consideramos que la teoría del Juicio político en Arendt adopta diferentes matices y perspectivas que varían de acuerdo con la elección del enfoque centrado en la figura del actor o del espectador, en función del grado y el modo de participación en los asuntos humanos. Más bien podríamos hablar de un juego de espejos, donde ambos enfoques se reflejan uno a otro, se determinan entre sí y, a menudo, hasta se esclarecen mutuamente, contribuyendo así a mejorar nuestra comprensión de los asuntos en cuestión.

En primer lugar, nos interesa subrayar que los conceptos de espectador y de actor son mucho más intrincados de lo que sugiere la mera distinción analítica. No se trata de una contraposición simple entre el juicio del participante activo y comprometido frente al juicio del espectador pasivo que permanece alejado y reflexiona. Posicionarse en el lugar del espectador no significa desentenderse de las discusiones o adoptar una actitud apática con lo observado, de ajenidad o descompromiso, antes bien supone entusiasmarse con lo que se contempla, prestando toda su atención a los intereses en pugna, sin perder por ello los propios horizontes y principios.

La lectura arendtiana plantea una visión del juicio como expresión de agencia y de autonomía, en lugar de ser producto de la pasividad y la convención. Tanto respecto de la perspectiva del actor como del espectador, no postula sujetos pacientes

que reciben estímulos, sino agentes que ejercen una discriminación activa y una reflexión crítica.²⁸

En este sentido, es preciso llamar la atención en que si bien en la explicación del juicio estético se hace hincapié en el espectador contemplativo, para Kant la razón siempre es activa, y por ello la contemplación estética del espectador racional no sólo es receptiva sino que, a este respecto, siempre es una forma de actividad. Por tanto, consideramos necesario matizar cierta visión esquemática de una dimensión contemplativa y pasiva del juicio kantiano frente otra dimensión activa, orientada hacia la *praxis*, del juicio aristotélico. Asimismo, los espectadores kantianos existen sólo en plural, nos recuerda Arendt y añade: “El espectador hegeliano existe únicamente en singular: el filósofo deviene el portavoz del Espíritu Absoluto, y dicho filósofo no es otro que el propio Hegel” (Arendt, 2002: 118).

Una manera posible de establecer un matiz es considerar que hay diferentes sentidos para ejercer el rol de espectador. Aquí podemos introducir la distinción que propone Beiner entre el espectador que comprende y el espectador que objetiva. El primero ejerce un modo de juicio hermenéutico mediante el cual busca comprender y no simplemente explicar. Este juicio suele ser histórico, retrospectivo y se guía por el interés en reflexionar sobre el sentido de lo que ha ocurrido. En contraste, el espectador objetivante practica un modo de juicio supuestamente neutral en busca de corrientes empíricas y generalizaciones causales y nomológicas. Su fin último es la predicción y el control científicos. Con este propósito explícito, se aparta de la experiencia vivida para extrapolar leyes invisibles que gobiernan la situación. Así, aspira a una forma de ser espectador que está totalmente apartada de los intereses comunes. En cambio, el juicio comprensivo intenta penetrar en los horizontes de experiencia de quienes participan en una situación para buscar una visión interna de los asuntos humanos. Así, busca una relación interna, no externa, con la experiencia, es decir, sin pretensiones de trascender los límites del entendimiento finito, histórico y reflexionante de nosotros mismos (cfr. Beiner, 1987: 264-266).

²⁸ Aquí es interesante subrayar la sintonía con el pensamiento de Rancière: “[Viewing] is also an action that confirms or transforms this distribution of positions. The spectator also acts... She observes, selects, compares, interprets. She links what she sees to a host of other things that she has seen on other stages, in other kinds of places”. Rancière, J. *The Emancipated Spectator*, p. 13. Citado en Plot (2016: 142).

En suma, la función del espectador comprensivo es interpretar, comprender y juzgar. De modo que el yo juzgante, en su actividad ya sea deliberativa o retrospectiva, no se subordina a la cognición intelectual porque el juicio nace de la representación, no de lo que conocemos, pues el dominio de los universales es totalmente distinto de la capacidad de reconocer particulares. Así, el punto de vista del espectador y el del actor corresponden a dos aspectos irreducibles de la vida política. En este sentido, el juicio está preso en la tensión entre la vida activa y la vida contemplativa y es preciso esforzarse por lograr una captación dialéctica de su interconexión. Según Beiner:

Hasta el agente más apasionadamente comprometido sigue siendo, en sentido importante, un espectador, mientras continúe teniendo la facultad de razón independiente. Y hasta el espectador más desinteresado sigue siendo, en alto grado, un participante, mientras comparta los conceptos que lo capacitan a darle sentido a la cosa que presencia como lo que es. La participación y la condición de espectador componen los hilos de una urdimbre común, y esta urdimbre constituye el medio del “ser en el mundo” humano. Cada momento de tal permanencia en un mundo humano es *simultáneamente* un acto de participación compartida y de distancia crítica. (1987: 267)

Este campo de tensión en el que se mueve el juzgar, a nuestro modo de ver, no es un problema. Consideramos que el espacio del juicio político se define precisamente en esa tensión y nos interesa permanecer en esta ambivalencia entre el ámbito de la acción y el campo del pensamiento.

Esta tensión presente en la estructura judicial se asienta sobre la base de otra dualidad que caracteriza al *sensus communis*, al entenderlo, por un lado, como una capacidad empírica y, por otro, situada en el campo trascendental, conforme se presenta en el pensamiento de Kant. Cuando se trata de descubrir en una pregunta trascendental las condiciones de posibilidad que vendrían a fundar, de derecho, la pretensión del juicio de gusto de valer para todos, a pesar de su subjetividad, Kant introduce la noción de *sensus communis*.

Como ya se ha tenido ocasión de subrayar, el *sensus communis* refiere a un sentido adicional que nos capacita para integrarnos en una comunidad, esto es, da cuenta de una dimensión intersubjetiva, la cual evidencia que en el juicio de cada individuo hay siempre una referencia a otros. Este principio subjetivo, que proviene del libre juego de las facultades de conocimiento, es considerado fundamento de la

intersubjetividad del Juicio estético, es decir, de la facultad de juzgar en base al sentimiento de placer desinteresado, sin alusión a condiciones subjetivas privadas y con aspiraciones de universalidad. Este juicio es a la vez eminentemente personal y se reclama universal.

Sin duda, es clave la doctrina kantiana del *sensus communis*, en tanto la autoridad del juicio del gusto se halla estrechamente ligada a este concepto. Ahora bien, el propio Kant deja abierto hacia el final de la “Analítica de lo bello”, que tal sentido común sea un principio constitutivo de la experiencia o un principio regulativo que la razón nos impone.

Arendt afirma que *sensus communis* refiere, más que a sentido común, a un sentido comunitario. Un sentido, comparable con nuestros órganos sensitivos, compartido por todos los seres humanos al igual que la vista, el tacto, etc.; se trata de “un sentido adicional –una suerte de capacidad mental añadida (*Menschenverstand*)– que nos capacita para integrarnos en una comunidad” (2003: 130).

Por un lado, los partidarios de la ética discursiva celebran la interpretación del *sensus communis* como una idea regulativa que orienta una práctica discursiva lo más amplia posible. Por otro lado, los comunitaristas se lamentan precisamente de eso. Defienden el discurso arendtiano sobre el juicio sólo hasta donde éste parece acercarse a la *phrónesis* aristotélica. En cambio, cuestionan la apelación a Kant, dado que impide que la noción de *sensus communis* pueda ofrecer sostén al funcionamiento de una comunidad que se expresa y se renueva sobre la base de un *ethos* compartido.²⁹

En orden a aportar luz a esta noción de *sensus communis* para poner en evidencia su fertilidad, podemos pensarla como una instancia cuasi–trascendental, en tanto no permanece en una dimensión meramente ideal (eidética), porque de alguna manera y en todo momento, se está expresando, deviene fenómeno. Por ello, ninguna determinación objetiva la agota, aunque todas la presuponen, y no puede ser pensada como una estructura anónima, sólida, que asigna inequívocamente a cada cual su

²⁹ La evaluación de Kant que hace Gadamer se opone a la de Arendt. Para Gadamer, Kant, junto con la Ilustración alemana en general, “des–politiza” la idea de *sensus communis* (como aparece en Vico y en Shaftesbury) que ya tenía importantes connotaciones políticas y morales. Según el filósofo alemán, el formal concepto kantiano del juicio vacía la antigua concepción (con raíces romanas) del contenido moral–político que antes tenía. Así, el legado de Kant socava la cultura humanista. En cambio, Gadamer considera importante hacer resurgir el juicio como categoría humanista. (Cfr. Beiner, 1987: 47–56).

función en el sistema. No es una idea de comunidad trascendental en cuya unidad queda desactivado el “inter”, sino que su peculiar sentido para la intermundanidad remite a una experiencia de la intersubjetividad como campo de heterogeneidad, de un devenir continuo que dispersa toda identidad fija. Si hay identidad, ésta se encuentra siempre en el juego de las relaciones y los intercambios.

Según este enfoque, la intersubjetividad es originaria. Representa el fundamento sin fundación o infundado del cual depende toda comunicación. Pero no consiste, insistimos, en una pluralidad de entes individuales interrelacionados, donde cada uno se capta a sí mismo plenamente e independientemente de los otros y las otras, a partir de lo cual establece relaciones claras y distintas con los demás. Somos ontológicamente imbricados con los demás. Somos con los otros, entre otros y otras, junto con otros y otras. Estas interrelaciones constituyen un verdadero “magma” de movimientos, reconfiguraciones y recorridos de ida y vuelta.

Junto con esto resulta importante señalar otro aspecto referido a la dualidad antes mencionada. Seguiremos en este punto el análisis de Danielle Lories (1997) quien sostiene que se reproduce un círculo del sentido común al pensarlo como condición de posibilidad y como Idea reguladora. El juicio se inscribe en el equilibrio inestable entre una decisión estrictamente individual y la consideración de los puntos de vista de los otros. Y este equilibrio no puede ser pensado sino sobre la base de la complejidad paradójica del enfoque kantiano del gusto como sentido común. El gusto pertenece, en tanto sensibilidad interna, a la esfera de la subjetividad más irreductiblemente privada; sin embargo, puede ser supuesto en cada uno, más allá del uso efectivo que hagan los individuos. Así, en el juicio se condensan una experiencia personal, fundada sobre una capacidad que se comparte de derecho con todo otro ser humano como tal, y la pretensión de un acuerdo universal, es decir de un juicio tal que todos, aspirando a la misma universalidad, *deberían* estar de acuerdo con él.

En efecto, el círculo se reproduce en Kant y en Arendt leyendo a Kant en términos políticos. Veamos las propias palabras de Lories:

En el círculo arendtiano, hay un sentido común siempre ya presupuesto para que el juicio sea posible y un sentido común siempre aún por venir, en la mira del juicio, como su norma. Este círculo indica que si el juicio *hic et nunc* de un individuo sobre un particular dado debe ser universalmente válido, él debe reposar sobre una facultad de pensar poniéndose en el lugar de los otros con miras a un acuerdo con él. Esto

sugiere que esta aptitud y esta mira no son siquiera pensables si aquello sobre lo que juzgamos nosotros no está ya compartido con los otros. Para que el juicio pueda ser formulado, con su pretensión universal, es necesario que él se inscriba en un mundo ya compartido, sentido en común, sin el cual la mira misma de universalidad estaría desprovista de sentido. Y sin embargo, el sentido común, el acuerdo universal, la pura toma en consideración del compartir armonioso del mundo con los otros, no es siempre sino una mira última, una norma jamás conseguida en el juicio *hic et nunc*: el sentido común siempre tiene todavía que llegar por la práctica de este tipo de juicio. Sin esta mira de la comunidad en los juicios efectivos, el compartir el mundo se desagregaría; sólo esta mira asegura la perduración de la comunidad y tiende a consolidarla. (1997: 126)

La primera cuestión que quisiéramos destacar, es la posibilidad de pensar en una dimensión de lo común donde el *ser-con* no se reduzca al reconocimiento de una uniformidad vinculada a una igualdad anónima, ni a una mera yuxtaposición de subjetividades singulares, incomunicadas entre ellas. En cambio, en concordancia con Lories, podemos pensar en una instancia de reconocimiento de los otros y las otras en su singularidad y, al mismo tiempo, de aquello que tenemos en común: un mundo. Todos tenemos que habérsela con el mundo. Y el juicio de gusto, operando sin concepto, sin regla enunciable y sin consenso empíricamente adquirido, es el juicio más claramente relacionado con este sentido común.

La segunda cuestión refiere a la ambivalencia presente en las figuras del actor y del espectador en el carácter prospectivo y retrospectivo del juicio. Si el *sensus communis* opera a la base, tanto como presupuesto y como mira, del juicio político, éste sería incompleto si permaneciera en la simple observación retrospectiva de los hechos y no tuviera pretensión prospectiva, esto es, un juicio con alcance hacia el futuro y la esperanza.

Siguiendo la argumentación de Arendt, el enfoque centrado en el actor le permite justificar las posibilidades de ruptura, de la irrupción de la novedad como un nuevo comienzo que viene garantizado por el milagro de la natalidad. Es decir, la posibilidad de pensar el cambio a partir de la acción política. Por otro lado, el enfoque centrado en el espectador le permite acercarse a dotar de sentido y de inteligibilidad a la acción. Y asimismo, de otorgarle perdurabilidad. Se trata de un sentido que depende de una comprensión retrospectiva. Tiene que ver con la política, en su faz de interpretar el pasado para clarificar el presente y establecer así un vínculo entre el pasado y el futuro. Para Arendt, el espectador que juzga —el historiador, el poeta, el narrador, podríamos

agregar el filósofo— rescata estos episodios únicos del olvido de la historia, salvando de este modo una parte de la dignidad humana, que, de lo contrario, sería negada a quienes participan en estas causas perdidas. (cfr. Beiner, 1987: 221)

A su vez, se vislumbra la implicación mutua entre actor y espectador, en el caso de la validez ejemplar. Al prestar atención a lo particular *qua* particular, en la forma de un ‘ejemplo’, el espectador que juzga puede iluminar lo general, sin por ello reducir lo particular a lo general. Fundamentalmente la idea de “ejemplaridad” reúne las notas de particularidad y generalidad. Porque el ejemplo es lo particular que contiene en sí una regla general. Los ejemplos funcionan como guía y otorgan “validez ejemplar”³⁰ al juicio. Así, pues, al juzgar “este hombre tiene valor” si fuéramos griegos tendríamos el ejemplo de Aquiles; o bien en el caso de la historia francesa podemos referirnos a Napoleón Bonaparte como un individuo particular, pero al hablar de bonapartismo lo convertimos en un caso ejemplar. (cfr. Arendt, 2003: 152)

En términos de George Kateb, “No sólo los actores tienen presentes a sus espectadores y actúan, en parte, con el propósito de ganarse su favor, sino que los espectadores pueden saber, por propia experiencia, qué significa actuar” (2008: 33). Incluso, podríamos recurrir a este criterio de validez ejemplar para representar, en forma paradigmática, las dos dimensiones del juicio político. Pericles encarna el prototipo del actor político y Tucídides el del espectador político. Pericles emite sus juicios estando inmerso en las exigencias y pasiones de la situación particular y Tucídides es el espectador juzgante que le da significado duradero y universal a los hechos del primero. Aunque no tiene el tipo de interés personal que anima a Pericles, Tucídides sigue implicado en los hechos que juzga. El juicio de Pericles está mediado por las necesidades y los fines de una comunidad política particular cuya supervivencia misma está en juego; el juicio de Tucídides está mediado por el público, siempre atento, de la posteridad, a la cual él otorga su veredicto. Tucídides no carece de experiencia política, tanto como Pericles es capaz de desinterés político. Fue la vasta experiencia de Tucídides en asuntos políticos la que lo equipó para dar un juicio desinteresado, así como fue la capacidad de Pericles para el juicio desapegado la que infundió su profunda sabiduría práctica. (Beiner, 1987: 182–3)

³⁰ Es preciso reconocer también la vinculación de la “validez ejemplar” de la *Crítica del Juicio* con la doctrina del esquematismo de la primera *Crítica* a través de la imaginación que provee de esquemas al conocimiento y de ejemplos al juicio.

La clave de la argumentación arendtiana a propósito de la consideración de los casos ejemplares, radica en que es una elección que surge dentro de la práctica social y no como resultado de una elección individual. Además, esa elección nunca es definitiva, sino que en la dinámica social se cuestiona en forma constante, en función del permanente cambio de circunstancias y consideraciones a partir de la pluralidad de puntos de vista.

Entonces, por un lado, sin el juicio del espectador el espacio de aparición del actor y la acción misma se derrumbarían o se perderían en el tiempo. Por otro, sin el actor político no habría espacio para la novedad, ni para la validez ejemplar.

En efecto, hay una dualidad inherente al concepto de Juicio político que se expresa, si atendemos a su dimensión temporal, en un contraste entre una dirección retrospectiva y otra prospectiva, que corresponde a la tensión conceptual entre el juicio del actor y el juicio del espectador. Este campo de tensión en el que se mueve el juzgar, a nuestro modo de ver, no es un problema, ni presenta una dificultad a la hora de reflexionar sobre el Juicio político, entendido como pensar el mundo, actuar el mundo, desde múltiples perspectivas.

Esta ambigüedad no representa un déficit que deberíamos corregir eligiendo para fundamentar y legitimar en forma coherente, solo uno de los polos de la tensión presentados bajo la forma de una oposición dicotómica. En cambio, consideramos que el espacio del juicio político se define precisamente en esa tensión, en ese punto de cruce y no puede pensarse sino en su mutua relación. En otras palabras, esa variabilidad del significado se manifiesta bajo la forma de un movimiento continuo y una tensión inextinguible entre esos dos extremos. Por esta razón, la concebimos como una ganancia, no en términos de coherencia exegética, sino de amplitud de abordajes susceptibles de ser trasladados al ámbito de la enseñanza. Por tanto, nos interesa permanecer en esta tensión entre el campo de la acción y el campo del pensamiento. Para ello pretendemos preservar la ambivalencia, la polisemia propia del término “juicio”, dado que, según nuestro punto de vista, la riqueza de esa palabra reside precisamente en su ambigüedad.

Como hemos intentado poner de manifiesto, esta tensión conceptual, entre el juicio como predicado del actor, y el juicio como predicado del espectador se

manifiesta bajo la forma de un movimiento continuo y una tensión inextinguible entre esos dos términos, que a su vez se expresa en otra tensión cara a la reflexión arendtiana: entre pensar (en *solitud*) y juzgar (en común). Veamos ahora esta tensión a través de la fórmula “*solitud*: común”.

2.4 *Solitud*: común

Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo?

Platón, *República*, 517a

El célebre final de la “Alegoría de la caverna” atestigua el riesgo que comporta el tratar los asuntos humanos (todo lo que pertenece a la coexistencia en un mundo común) desde un ámbito que, desde los inicios de la filosofía, ha sido descrito como el mundo de unos pocos, cuyo acceso requiere *cerrar los ojos del cuerpo para poder abrir los del espíritu*. En esta parte del relato, Platón arriba a una de las razones más hondas del conflicto entre el filósofo y la *pólis*. Advierte sobre la falta de orientación del filósofo en los asuntos humanos, la dificultad en la visión, el dilema de no ser capaz de comunicar lo que se ha visto, y el peligro concreto para su vida. Cuando se encuentra confinado a la oscuridad e incertidumbre de los asuntos humanos y se enfrenta con la hostilidad de sus congéneres, el filósofo recurre a lo que ha visto, las Ideas, como patrón y medida (cfr. Arendt, 1996d: 120). Así, la dicotomía entre quedar atrapado en las relatividades de los asuntos humanos y contemplar la verdad, en soledad y apartamiento, queda expresada con fuerza en la parábola platónica de la caverna.

Sin embargo, señala Arendt, no hay que atribuirle a la doctrina platónica de las Ideas el origen de dicha división, sino más bien a una actitud que manifiesta Platón, y más tarde Aristóteles, que ubica el principio de toda filosofía en el asombro. “Más que cualquier otra cosa, la «teoría» griega es la prolongación y la filosofía griega es la articulación y conceptualización de esa sorpresa inicial”, escribe Arendt en “¿Qué es la autoridad?” (1996d: 126). Esta capacidad se presenta en unos

pocos y la dedicación sostenida es lo que los aparta de los asuntos humanos. Se establece, así, un modo jerárquico entre un modo de vida teórico (*bios teoretikós*) y una vida dedicada a los asuntos humanos (*bios politikós*), donde no sólo el pensamiento domina a la acción, es decir, prescribe los principios de la acción, sino también a través de estos tipos de *bioi*, se establece el modo de mando entre los seres humanos.

En esta dirección, la actividad de la filosofía surge signada por la desconfianza hacia la pluralidad e inestabilidad, propia de la esfera de los asuntos humanos, y aspirará a protegerse de las vicisitudes y contingencias inherentes a dicho ámbito a través de la búsqueda de criterios absolutos capaces de trascender el carácter relativo y “falaz” de la opinión compartida. Esto se vincula, para Arendt, al estatuto mismo del filósofo, en la medida en que éste se considera un especialista del pensamiento y, contra la convicción del sentido común, alza la supremacía teórica del ser y la verdad sobre la mera apariencia.

La *periagogé* platónica exige una conversión, según la cual el filósofo abandona el mundo común de la caverna y se embarca solo hacia la vida del espíritu, que se supone de orden superior. Así, el pensar es concebido como retirada del mundo común, “adopta el color de los muertos”, según Arendt, pues ha abandonado el “reino de las apariencias”. Si bien la actividad del pensar demanda cierta distancia deliberada del mundo, conlleva el riesgo de una total desvinculación al tender a retirarse por completo del mismo. En este sentido, los esfuerzos conceptuales de los filósofos en búsqueda del *auténtico ser*, a menudo concluyen con violentas invectivas contra las *meras apariencias*. Incluso el filósofo regresa al ámbito de los asuntos humanos y tiende a conferirle una soberanía sin réplica a las categorías de su pensamiento, elaboradas en la soledad de su morada. Así, nos encontramos con la operación filosófica típica respecto a lo político: corregir, reorientar, normar la vida práctica de la *polis*, desde la posición de un discurso abstracto, que procura sobrevolar las vicisitudes de la condición de la existencia colectiva, para prescribir desde fuera su verdad, su razón y sus propósitos.

En esta dirección, como testimonio palmario del clima hostil hacia lo público, se ubica la contundente declaración heideggeriana: “la publicidad lo oscurece todo”. Según este enfoque, el mundo público es el campo de acción anónimo, indiferente a la singularidad del ser humano, es el ámbito del “uno”, del “se”, accesible a

cualquiera, pero fuente de los tópicos aceptados y de los principios no cuestionados.

Heidegger en su analítica existencial de 1927 afirma:

[la publicidad] regula inmediatamente toda interpretación del mundo y del “ser-ahí” [...] Y no porque posea una señalada y primaria “relación de ser” con las “cosas”, no porque haga “ver a través” del “ser ahí” en forma singularmente apropiada, sino justo por no entrar “en el fondo de los asuntos”, por ser insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos. (1997: 144)

La distorsión de lo público, entendido a la manera heideggeriana, revela su carácter inauténtico y es fuente de oscuridad. En este sentido, el espacio público oscurece la singularidad y se erige como una amenaza a la verdad filosófica, en función de su identificación con un discurso de mala fe, enmascarador e inauténtico.

En este punto, nos interesa llamar la atención que en este carácter inauténtico y anónimo lo que está en juego no solo es el sentido de la verdad, sino también la relevancia de lo político. La arraigada actitud anti-política se expresa en la “caída”, que es precisamente la vida con los otros, es decir, un ámbito de inautenticidad donde el sí mismo sólo puede entregarse a la farsa:

Heidegger aborda el concepto de “mundo” en unos términos que no permiten entender el “ser arrojado” como un ser destinado al encuentro con los otros en el espacio público, sino como un ser amenazado por los otros en el espacio de la “charla” y la habladuría de la sociedad. Más preocupante aún es que, progresivamente, entienda que la única salida respecto de esta amenaza se da en el espacio de una “historia del ser”, que nunca pone en su centro al hombre como ser que actúa con otros, sino como ser “pensante”, como “pensador” que “cuida el ser”. (Hunziker, 2017: 200)

Así, la salida posible de la trivialidad e inautenticidad propias del mundo cotidiano, se vislumbra en la reclusión del *bios theoretikós*; en otras palabras, en el retirarse a esa soledad que los filósofos desde Parménides y Platón han opuesto a la esfera pública. Desde este punto de vista, todo aquello que es verdadero o auténtico se ve avasallado por el poder abrumador del mero discurso público y el único escape posible de la trivialidad del mundo cotidiano se encarna en la figura del solitario caminante que abandona la caverna platónica, o de quien se inicia sin compañía en el viaje de Parménides hacia las puertas de la noche y del día.

En *¿Qué es la política?* Arendt, afirma:

Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de maneras diversas oponerse a la *polis* y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político

mismo, sino de la filosofía, mediante la elaboración de una constitución dirigida a lo individual, constitución cuyas leyes correspondieran a las ideas, sólo accesibles a los filósofos. (1997: 80–81)

Si bien es preciso reconocer que podemos encontrar una amplia variedad de maneras de concebir y de ejercer la actividad filosófica, como así también existen diversos modos de entender y de intervenir en la vida política, con matices, vaivenes, distintos énfasis y diferentes recursos a lo largo de la historia de la filosofía, predomina cierta desconfianza hacia el mundo de los asuntos humanos. Desconfianza que se expresa en una tendencia a encadenar lo imprevisible y la coyuntura de lo real a través de las mallas del pensamiento que, así, pretende estabilizarlo y controlarlo.

De este modo, se desarrolla un pensamiento especulativo abstracto que radicaliza la retirada del mundo e inscribe el pensar en la proeza de un único individuo en su soledad autoelegida. El yo pensante, que se mueve entre universales, no se encuentra en “ningún lugar”, es un apátrida. Según Aristóteles, esta condición de apátrida era consustancial a la actividad del pensar. En el *Protréptico* exalta al *bios theoretikós*, que no precisa “ni equipamiento ni un lugar concreto para ejercitarse; dondequiera que una persona se consagre al pensamiento obtendrá la verdad por doquier como si estuviera presente”³¹.

Desde esta perspectiva, se construye la imagen del filósofo como un extranjero, y con frecuencia, un extraño en su tierra, porque siempre está fuera de lugar y opta por abandonar el espacio público. En otras palabras, en nombre de los fueros de la razón autónoma, busca sustraerse del compromiso con la agenda pública. Si lo público es algo que se muestra como lo visible, lo abierto, lo común, estar en público es estar abiertamente, mostrándose en vez de ocultándose, es estar interactuando en vez de ensimismándose.

Nuestra tradición de pensamiento político –afirma Arendt– comenzó cuando Platón descubrió que apartarse del mundo habitual de los asuntos humanos es algo inherente a la experiencia filosófica; terminaba cuando de esa experiencia ya no había más que la oposición entre pensar y obrar, la cual, al privar al pensamiento de la realidad y a la acción de sentido, hace que ambos se vuelvan carentes de significación. (1996b: 31).

Esta insistencia en la atopía representada en la figura del pensador solitario no permite afrontar la dificultad de la soledad y el aislamiento. Ciertamente, para

³¹ Aristóteles, *Protréptico*, Düring (ed.), B 56. Citado en Arendt, 2002: 220.

pensar, es preciso apartarse momentáneamente de los demás, pero, la actividad del pensar no debe aislarnos. En otras palabras, el pensar, en tanto actividad y no como el goce pasivo de algo, no necesariamente conlleva domiciliarse fuera del mundo de manera permanente.

Como ya se ha tenido ocasión de subrayar, la tradición ha concebido al pensamiento no sólo retirado del mundo, sino también ha establecido un orden jerárquico entre la vida contemplativa respecto de la vida activa. En efecto, las relaciones entre la filosofía y la política se caracterizaron secularmente por la prioridad de la contemplación sobre la acción, de lo teórico sobre lo práctico; por la supeditación de lo segundo a lo primero, porque se suponía que éste debía iluminarlo.

Recordemos que en opinión de Arendt, el pensamiento, a diferencia de la contemplación, es efectivamente una actividad. Sin embargo, es preciso enfatizar que actividad y acción no son lo mismo. Cada vez que pensamos, interrumpimos todo lo que pudiéramos estar haciendo. En este sentido, encontramos más que una mera distinción tonal entre pensar y actuar. En efecto, existe una tensión inherente entre estos dos géneros de actividad. En “Algunas cuestiones de filosofía moral”, la autora lo expresa de este modo:

La principal distinción, políticamente hablando, entre Pensamiento y Acción radica en que yo estoy solo con mi propio yo o con el yo de otro mientras pienso, en tanto que estoy en compañía de muchos otros en el momento en que empiezo a actuar. Para los seres humanos, que no son omnipotentes, el poder sólo puede estribar en una de las muchas formas de pluralidad humana, en tanto que toda forma de singularidad humana es impotente por definición. Es verdad, sin embargo, que incluso en la singularidad o dualidad de los procesos de pensamiento, la pluralidad está en cierto modo, germinalmente, presente en la medida en que solo puedo pensar escindiéndome en dos aun siendo uno. (2007b: 119)

Así, este dos-en-uno o diálogo interior³² en el que cada cual se desdobra y conversa consigo mismo, incorpora la pluralidad en la soledad del yo pensante.

Arendt procede por dos vías para desmontar el modo tradicional de concebir al pensamiento. Por un lado, sostiene que la soledad (*loneliness*) no es condición del pensamiento, sino la *solitud* (*solitude*). Ésta última, a diferencia de la primera, supone la compañía de uno consigo mismo, por lo cual, la actividad del pensamiento es en sí misma dialógica. Al modo de existencia presente en ese diálogo silencioso con uno

³² Este pensar como diálogo silencioso del alma consigo misma aparece en los diálogos platónicos *Teeteto* 189e y *Sofista* 263e.

mismo, Arendt lo llama *solitud*. Por consiguiente, la *solitud* es diferente de otras formas de estar solo, como la soledad y el aislamiento. “La solitud significa que, aunque solo, estoy junto con alguien (esto es, yo mismo). [...] en tanto que la soledad, al igual que el aislamiento, no conocen esta especie de cisma, esta interna dicotomía en la que me hago preguntas a mí mismo y recibo respuestas”, escribe Arendt (2002: 207).

Vemos en la cita precedente que, por un lado, la *solitud* refiere a la situación en la que cada cual se hace compañía al pensar y, por otro, la soledad refiere cuando uno está privado de toda compañía, hasta la propia. La *solitud* como el diálogo del dos-en-uno, no significa el hecho de que seamos conscientes de lo que estamos haciendo, sino que tiene que ver “con el específico y activo diálogo silencioso que sólo puede tener lugar cuando actualizo la diferencia dentro de mí” (Birulés, 2017: 32). En este sentido, el pensar no contemplativo es indisociable de este mantenerse como dos y del arte de interrogar sin precipitarse hacia una respuesta.

Desde este enfoque, la filosofía como actividad del pensamiento en *solitud* busca distanciarse del confinamiento solitario en tanto prerrogativa y *habitus* del filósofo profesional. A su vez, a través de la mediación del juicio, es posible reconstruir la relación entre el pensamiento, actividad en *solitud* de la filosofía, y la política, referida al mundo compartido de los asuntos humanos.

La noción de *solitud* remite a la actividad del pensar y la noción de lo común refiere a formas del ser con otros y otras. A modo de una relación de conjunción y disyunción entre ambos términos, nos proponemos explorar hasta qué punto la facultad de pensar, que se ejerce en *solitud*, se extiende a través del juicio a la esfera estrictamente política, en la que uno está siempre en compañía de otros y de otras.

Así, el juicio, en tanto mediación entre el yo y los otros, constituye una de “las actividades más importantes en la que se produce el compartir-el-mundo-con-los-demás” (1996g: 233-234). En palabras de Campillo:

Si el juicio reflexionante se caracteriza por la aceptación de la pluralidad como su condición de posibilidad, entonces el lugar del juicio es precisamente el espacio de confrontación y comunicación en el que esa pluralidad puede darse y reconocerse como tal. El lugar del juicio es el “entre” del que habla Hannah Arendt: el intervalo, el intersticio, la ambivalente frontera que separa y pone en contacto, la mesa que a un tiempo divide y reúne, la imprecisa tierra de nadie que permite la diferenciación y la transacción –entre las opiniones, los poderes y los sucesos. El juicio reflexionante sólo puede practicarse en la medida en que abre y acoge, instituye y preserva ese espacio de imparcialidad e indecidibilidad en el que los distintos pareceres, intereses

y tradiciones pueden hacerse valer y al mismo tiempo reconocer su ineludible parcialidad. (2009: 152)

Por tanto, este lugar de confrontación y comunicación que tiene a la base, como condición de posibilidad a la pluralidad, permanece vinculado al ámbito de los asuntos humanos. Aquí es útil recordar que en *La condición humana*, la noción de pluralidad desempeña un lugar central. Plot, destaca dos hallazgos en la obra mencionada: 1) la acción política, como una acción que se da en el contexto de un mundo percibido y compartido intersubjetivamente y se inscribe en un marco de pluralidad cuyo estilo de configuración admite que toda pasividad es también actividad y viceversa, o dicho de otro modo, donde los actores son también espectadores y viceversa, y 2) el aspecto central de la vida política es precisamente que está “hecha” de pluralidad. Según la expresión en *La vida del espíritu*: “la pluralidad es la ley de la tierra” (2002: 43). Desde este enfoque, se subraya la imposibilidad de reducir la multiplicidad de perspectivas a una sola (Plot, 2016: 70).

Ya hemos observado que lo común se expresa en un nosotros que debe ser permanentemente redefinido, dado que no tiene identidad fija, sino que se encuentra en el juego de las relaciones y los intercambios. Asimismo, esas interrelaciones conforman un magma de movimientos y reconfiguraciones de ida y vuelta.

El desafío se presenta en la posibilidad de pensar en una dimensión de lo común donde el ser-con no se reduzca al reconocimiento de una uniformidad vinculada a una igualdad anónima, ni a una mera yuxtaposición de subjetividades individuales, incomunicadas entre ellas. De modo que lo común no es algo dado de lo cual ya disponemos, sino el efecto de una construcción, que no aspira a la armonía o concordancia, sino a una acción concertada en el contexto de las divergencias.

Esta idea de lo común, se instancia en un espacio de arraigo plural, propio del Juicio reflexionante. Ahora bien, esta capacidad de juzgar no está dada de forma innata, sino como sostiene Campillo:

[...] se adquiere, se ejercita y se pone a prueba mediante la comunicación efectiva con otros seres singulares –y no con la totalidad o universalidad abstracta del género humano– en un espacio público concreto. En otras palabras, la actividad de juzgar es la que permite al individuo introducir el espacio público, el “entre” de la pluralidad, en el interior de sus actividades mentales; y, a la inversa, el cultivo de esa “mentalidad amplia” es el que le permite intervenir en el espacio público con un juicio susceptible de ser contrastado y compartido con otros. (2009: 138)

Asimismo, no podemos perder de vista que la concepción del sujeto en Arendt no se define como una unidad coherente, libre de tensiones, sino más bien como una realidad plural, contingente y conflictiva, en tanto se va delineando en una encrucijada limitada, por un lado, por “lo dado” y, por otro, se constituye como “revelación” de sí mismo a través del discurso y de la acción, y, finalmente, configura una comunidad a través de la pluralidad, el juicio y el debate en el espacio público (cfr. Campillo, 2002).

Al respecto, resulta esclarecedor el abordaje de Dana Villa sobre el sesgo nietzscheano inscripto en la reflexión arendtiana, que se expresa en el carácter provisional e inherentemente conflictivo de la revelación de la singularidad de cada quién. En el caso de Arendt, la identidad se manifiesta en una amalgama de tensiones y conflictividades irresolubles. Así, su punto de vista se inscribe en la crítica nietzscheana al sujeto individual y unificado como sustrato permanente y estable que reside detrás de nuestras acciones. En cambio, suscribe a una concepción performativa del sí mismo, según la cual el sujeto constituye una multiplicidad de impulsos, necesidades y facultades conflictivas³³. Si bien no abordaremos aquí en profundidad este punto quisiéramos indicar que el sujeto arendtiano es histórico, está atrapado por su condición existencial, pero a la vez es imaginativo y creador de sus propias condiciones existenciales.

Recapitulando: en este recorrido podemos advertir en qué medida, en la lectura del Juicio estético kantiano se cifra la clave para reconsiderar el problema de la relación entre filosofía y política. Desde este enfoque, la filosofía es considerada como una actividad no sólo vinculada al pensamiento, sino fundamentalmente al juicio como capacidad constructiva. Así, la filosofía puede ser entendida como una práctica en *solitud*: común, es decir, una actividad conjunta del pensamiento y del juicio. Por un lado, el impulso crítico del pensamiento que en *solitud* cuestiona lo establecido y saca a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas. Este carácter negativo–destructorio del pensamiento ejerce un efecto liberador sobre la facultad de juzgar y habilita el tratamiento por parte del juicio. Por su parte, el impulso afirmativo–constructivo del juicio, que permanece vinculado al mundo

³³ Según Dana Villa, en Arendt la subjetividad del sujeto no es previa, sino que en la revelación misma se constituye como tal. Véase: “Arendt, Nietzsche and the ‘Aestheticization’ of the Political Action” (Villa, 1996: 90-91).

común, permite forjar posiciones provisorias y revisables pero que, a la vez, detentan cierta pretensión de generalidad. A su vez, el pensamiento habilita la revisión de las creencias forjadas por el juicio a fin de evitar su estancamiento.

Incluso, podemos afirmar que a partir de esta interrelación entre la actividad del juicio y del pensamiento, no es sustentable una escisión entre la perspectiva del actor y la del espectador. Tal como afirmamos en el apartado anterior, el juicio como predicado del actor, y el juicio como predicado del espectador se manifiesta bajo la forma de un movimiento continuo y una tensión inextinguible entre esos dos términos.

Nuestra apuesta al fortalecimiento de la dimensión política de la enseñanza de la filosofía recae fundamentalmente en la posibilidad de promover y ejercitar en las instituciones educativas esta práctica en *solitud*: común o, dicho de otra manera, la articulación del impulso negativo–destrutivo y del carácter afirmativo–constructivo encarnados en una educación filosófica que propicie lo que llamamos un *pensamiento–juzgante*. Un pensamiento que a través de la mediación del juicio se inscribe en un anclaje concreto, que en función de la comunicabilidad y publicidad propias del Juicio reflexionante, permite situarlo en un marco de generalidad, que rehúye tanto de los confines de una autonomía solipsista, como de alguna norma externa y absoluta.

En este punto, coincidimos con Hunziker cuando afirma:

[...] Arendt entiende que no basta con una popularización de la filosofía, fiel al espíritu ilustrado kantiano, sino que es necesaria una revisión de la filosofía sobre sí, especialmente de aquellas soluciones que sólo reproducen la despolitización de una ciudadanía, la que sólo se ve confirmada en su negativa a participar en la política. Es necesario, finalmente, juzgar y, fundamentalmente, valorizar la política y la filosofía como ámbitos de juicio en los que se decide quiénes somos, y cómo decidimos pertenecer libremente al mundo, un espacio en el que, especialmente bajo condiciones modernas, parecemos estar “arrojados”, como hojas en el viento de la política, o como partes del torrente irrefrenable de la historia universal (2017: 202).

En efecto, se trata de valorizar la política y la filosofía como ámbitos de juicio para participar de las decisiones acerca de quiénes somos y cómo queremos pertenecer libremente al mundo (común). Así, a los rasgos anti-políticos del pensar asociados a la figura del filósofo como un pensador solitario, retirado del mundo, Arendt contrapone la figura del pensador que tiene en consideración el punto de vista de los demás, a través del pensar ampliado, ejerciendo el juicio sobre el fondo de un

contexto concreto y de una coyuntura determinada. Por tanto, en el juzgar, se trata de tomar posición y de responder a lo que nos ha sido dado, ponerlo en juego y no negarlo. Así, el juzgar, según la línea filosófica que encuentra su formulación en Kant y Arendt constituye la “base de la libertad hermenéutica y de las evaluaciones judicativas propias de un posicionamiento intelectual comprometido con lo político” (Dotti, 2001: 38).

Consideramos que esta perspectiva permite desplegar consecuencias fértiles en el marco de una educación filosófica que se oriente en dirección a fortalecer una articulación dinámica entre el pensar y el juzgar, donde el movimiento del pensamiento hacia el juicio posibilite resituar al pensamiento en el mundo y, en la dirección inversa, el juicio necesite de la actividad del pensamiento para cuestionar lo establecido.

3. Filosofía, educación y política

3.1 Educar: tensión entre *natalidad* y *conservación*

La esencia de la educación es la natalidad,
el hecho de que en el mundo hayan nacido seres humanos.

Hannah Arendt, “La crisis en la educación”

Arendt se refiere específicamente a la cuestión educativa en dos ensayos: “La crisis en la educación” y “¿Qué es la autoridad?”.³⁴ Estos ensayos se encuentran en el libro *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*, con lo cual se podría deducir que la reflexión sobre educación formaría parte de una reflexión política. Incluso la propia Arendt anuncia que el problema educacional es un problema político y no simplemente un problema pedagógico. Por tanto, al tratarse de un problema político, la cuestión no se resuelve exclusivamente a través del aumento de aportes económicos públicos, ni en función de una solución por medio de una gran reforma pedagógica, sostiene la autora. Sin embargo, por razones que luego expondremos, el núcleo de las posiciones arendtianas relativas al vínculo entre educación y política presenta dificultades en función de una serie de ambigüedades conceptuales con cuyas consecuencias teóricas confrontaremos.

En definitiva, nos valdremos de ciertas definiciones y argumentaciones presentes en los textos mencionados, que nos invitan a asumir las perplejidades a las que nos enfrenta el peculiar ejercicio del pensamiento que lleva a cabo nuestra autora.

La argumentación arendtiana sobre la crisis educativa se puede sintetizar brevemente a partir de tres supuestos básicos. En primer lugar, cuestiona el abordaje de la infancia, en el contexto animado por la psicología del desarrollo y el pragmatismo, centrado en el niño y la niña como entidad psicológica y subjetiva alejada del mundo político. Desde esta perspectiva, la autora sostiene que el campo educacional se encuentra marcado por el surgimiento de métodos y corrientes pedagógicos y psicopedagógicos que, en lugar de formar a los y las jóvenes para ser

³⁴ De manera indirecta aborda cuestiones referidas a educación en el polémico artículo “Reflexiones sobre Little Rock” (2007) en *Responsabilidad y juicio*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 187-202.

responsables y actuar en el mundo público, los deja inmersos en un proceso de “infantilización” generalizada que se extiende hasta la vida adulta.

El segundo supuesto, se relaciona con la enseñanza y se refiere a la idea de que existe una ciencia de la enseñanza independiente del contenido a transmitir. Arendt advierte sobre el riesgo de la pérdida de importancia de los contenidos a ser enseñados en función de que los maestros están preparados para enseñar y no especializados en una asignatura específica. Así, quien enseña se habría transformado en un sujeto competente en enseñar no importa qué asunto. Aquí es interesante trazar las diferencias entre competencia y autoridad. Abordaremos esta cuestión más adelante.

Y, por último, para Arendt, el problema se encuentra en la adopción del pragmatismo como método pedagógico, cuya intención central no es transmitir un conocimiento, sino enseñar una habilidad, así, su aplicación a la educación consiste en la sustitución del aprender por el hacer. Es decir, cuestiona el presupuesto de que solo es posible conocer aquello que nosotros mismos hacemos. Más allá de la validez de la fórmula pragmática –el nexo entre hacer y saber–, la filósofa alemana afirma que su aplicación a la forma en que aprenden los niños se orienta a excluirlos artificialmente del mundo de los mayores y a otorgarle un carácter absoluto al mundo infantil. (cfr. Arendt, 1996f: 192–195)

En este punto es preciso advertir que la reflexión no especializada de Arendt parte de un diagnóstico de la crisis del sistema educativo estadounidense, que se deriva más de las opiniones presentes en los medios de comunicación masiva que de un pormenorizado análisis teórico. Si bien su crítica está dirigida primordialmente a algunas derivaciones de las formulaciones originales impulsadas por John Dewey, los supuestos en los que se basa la autora para analizar ciertas opciones pedagógicas realizadas desde la posguerra, forman parte de los lugares comunes que acerca de las mismas se difundieron desde el fin de la segunda guerra mundial. Su cuestionamiento se dirige principalmente a la educación progresista de base rousseauiana que, según su punto de vista, conlleva a la “alienación del mundo”.

Sin embargo, desde nuestro punto de vista, más allá de la discusión puntual sobre las concepciones pedagógicas, el aspecto iluminador de su argumentación se encuentra en otra parte: en el reconocimiento y enfrentamiento de la crisis política de

la modernidad como la raíz misma de las disfunciones del sistema educativo³⁵. Entre las consecuencias de la crisis moderna de la educación, destaca el eclipse de un mundo común en el contexto de la sociedad de masas, donde el conformismo y la normalización de conductas cobran primacía frente a la acción espontánea. Esta pérdida viene asociada al retraimiento de lo público y a la crisis de la autoridad. Asimismo, ésta última está en estrecha conexión con la crisis de la tradición, es decir, con nuestra actitud hacia el campo del pasado. Según Arendt,

[...] el problema de la educación en el mundo moderno se centra en el hecho de que, por su propia naturaleza, no puede renunciar a la autoridad ni a la tradición, y aun así debe desarrollarse en un mundo, que ya no se estructura gracias a la autoridad ni se mantiene unido gracias a la tradición (1996f: 207).

La manifestación de estas dos crisis, distintas pero emparentadas (la crisis de la tradición y la crisis de la autoridad) es particularmente crucial para la educación, dado que su tarea consiste en mediar entre lo viejo y lo nuevo, por lo que su propia tarea exige un eminente respeto hacia el pasado. Aquí vale lo que Arendt sostiene en su ensayo “Crisis de la cultura: su significado político y social”: “[...] el hilo de la tradición está cortado y debemos descubrir el pasado por nosotros mismos, es decir, leer a quienes lo integran como si nadie los hubiera leído antes” (1996g: 216).

Teniendo presente este marco interpretativo introduciremos las categorías de “tradición” y “autoridad”, conceptos de importancia decisiva que operan en prácticas y discursos del campo político y educativo.

Tal como insiste Arendt la *auctoritas* se comprende a partir del verbo *augere* (aumentar). El término latino *auctoritas* refiere al poder de un *auctor* y, así, el término autoridad enuncia una relación con el comienzo. Asocia la idea de origen con la de crecimiento, aumento, señalando que en la autoridad la clave está en lo que

³⁵ El reiterado tópico de la crisis marca la fisonomía de los tiempos modernos. Los estudios de Michel Foucault nos permiten comprender que la idea de crisis es inherente a la misma configuración de las instituciones modernas. Es decir, según el filósofo francés la crisis es el motor de funcionamiento de las instituciones que están a la base de la sociedad disciplinaria. Véase, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1976. Asimismo, Gilles Deleuze sostiene que la sociedad disciplinaria ha sido sustituida por la ‘sociedad de control’, donde los dispositivos disciplinares dan lugar a nuevas formas de producción de la subjetividad fuertemente marcados por las nuevas tecnologías. Véase Deleuze, G. (1995): *Conversaciones*. Trad. de José Luis Pardo. Valencia, Pre-Textos. Para profundizar en los puntos de convergencia entre los análisis de Arendt y Foucault acerca de la crisis de la política en la modernidad, centradas en la pérdida del ejercicio político de la libertad por la administración burocratizada de la vida y de los intereses del *animal laborans* en el mundo contemporáneo, véase: A. Duarte, “Biopolitics and the dissemination of violence: the Arendtian critique of the present”, en G. Williams, ed. (2006), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*, vol. 3. Abingdon, UK, Routledge, pp. 408–423.

comienza con ella, es decir, el hecho de que algo precisamente encuentre allí su génesis y su desarrollo. Hablar o actuar con autoridad es permanecer vinculado a la potencia del origen, que no vale tanto por sí mismo, sino por lo que hace nacer. Se trata de una potencia productiva de la autoridad (Arendt, 1996d: 133). Desde este enfoque, no ejercen autoridad quienes son autoritarios, sino quienes aumentan constantemente la fundación. La *auctoritas*, subraya Arendt, dependía de la vitalidad del espíritu de fundación, mediante el cual era posible aumentar e incrementar las bases que habían sido puestos por los ancestros. Por eso *auctor* se opone a *artífice*: no refiere al constructor de la ciudad, como si se tratara de crearla en todas sus partes, sino su “aumentador”, es decir, quien la sostiene, la evoca y vivifica su espíritu.

Douailler lo ejemplifica del siguiente modo: cuando un maestro de escuela habla o actúa con autoridad, es a partir de una potencia de origen que comenzó antes que él, puede ser la autoridad de un Estado, de una institución, de un saber o de una tradición, que preceden a todo cuanto pueda decir o hacer. Por lo tanto, vuelve a activar el origen que allí está contenido. “Sus palabras y sus gestos producen sin duda una interrupción del tiempo y del vivir en la cual empieza, precisamente, el tiempo de la escuela. Establecen el origen de una realidad específica” (Douailler, 2002: 87).

En esta dirección nos interesa enfatizar, por un lado, que esta interpretación de la autoridad es preciso no confundirla con la competencia del especialista. La autoridad en el sentido arendtiano se diferencia del poder tecnocrático del experto, sometido al esquema de una fabricación, de una *techné poiética*. Arendt advierte que cuando se relaciona a la autoridad con una forma determinada del saber, con la competencia, se la circunscribe a la esfera de la *techné* y se la somete a un esquema de poder. Por ello sostiene que Platón al convertir las ideas en una medida y al pensar el arte de la política en analogía con el artesano, transforma la sabiduría filosófica en competencia técnica (cfr. Arendt, 1996d).

Por otro lado, la autoridad se enraiza en un pasado que ella torna presente. En su ensayo “¿Qué es la autoridad?”, Arendt señala que la pérdida de tradición en el mundo moderno no implica una pérdida del pasado, dado que tradición y pasado no son lo mismo. El pasado sigue vigente, puesto que encarna un depósito de sentido que nos libera de tener que renovar en cada respuesta a nuestros problemas. En este

sentido, la tradición, que es necesario recuperar como base de la capacidad de comprender, debería entenderse como un acto de transmisión recreadora, que si bien se vincula con el pasado, no lo hace desde la nostalgia, sino por las sendas del recuerdo y de la imaginación. Por estas vías accedemos al pasado como depósito aún vivo de sentido para nuestro presente, y, por tanto, significativo para la conformación de un mundo futuro común.

Arendt nos recuerda que antes de los romanos no se conocía el concepto de tradición. Y fue con ellos que se convirtió, primero en el hilo conductor a través del pasado y en la cadena a la que cada generación, sabiéndolo o no, tuvo que ligarse en función de comprender su propia experiencia y el mundo y, en segundo término, perduró como tal (cfr. Arendt, 1996b: 31–32). Ahora bien, junto con la pérdida de la tradición, también perdimos el hilo que nos guiaba en el vasto reino del pasado. Sin una tradición bien anclada, corremos el riesgo de olvidar y tal olvido significaría que nos privaríamos de una dimensión: “la de la profundidad en la existencia humana, porque la memoria y la profundidad son lo mismo, o mejor aún, el hombre no puede lograr la profundidad si no es a través del recuerdo”, afirma Arendt (1996d: 104).

Volvamos a nuestro punto de partida. Uno de los trazos fundamentales de la crisis política de la modernidad directamente relacionado a la crisis de la educación, es la crisis de la autoridad y de la tradición. Puesto que la modernidad se caracteriza precisamente por hacer inevitable la crisis de la autoridad y la crisis de nuestra actitud hacia el campo del pasado, este aspecto de la crisis es muy difícil de sobrellevar para el educador, debido a la posición mediadora que ocupa entre lo viejo y lo nuevo. La tarea del educador y la educadora consiste en mediar entre lo viejo y lo nuevo. Dicho de otra manera, el papel de la educación tiene que ver con preservar cada elemento nuevo e introducirlo en un mundo viejo. En este sentido, Arendt afirma:

Precisamente por el bien de lo que hay de nuevo y revolucionario en cada niño, la educación ha de ser conservadora; tiene que preservar ese elemento nuevo e introducirlo como novedad en un mundo viejo que, por muy revolucionarias que sean sus acciones, siempre es anticuado y está cerca de la ruina desde el punto de vista de la última generación. (1996f: 204)

Así, la educación conlleva un compromiso con la tradición, pero de un modo que conserve y reedite algo del orden de la novedad, para que no sea mera

afirmación de sí misma y de lo ya existente. Es dentro de este marco de interpretación del proyecto filosófico arendtiano donde es preciso ubicar su controvertida tesis acerca del carácter conservador de la actividad educativa.

Para la autora la educación ha de ser conservadora, porque obedece a la preservación de lo nuevo que cada recién llegado trae consigo. De este modo, se asume una actitud conservadora que se distancia del pensamiento conservador en la tradición política, puesto que éste último sólo se esfuerza por preservar el *statu quo* y obstaculizar la apertura a los cambios sociales y la renovación del mundo humano. El aspecto de la conservación que se destaca en la reflexión arendtiana, es el hecho de preservar el elemento nuevo que trae cada generación e introducirlo como novedad en un mundo viejo. Así, cada nacimiento representa la posibilidad de la renovación del mundo, pero también es necesario reconocer que el propio mundo común necesita la salvaguarda frente a los recién-llegados. La propia autora se ocupa de aclararlo:

Quiero evitar malentendidos: me parece que el conservadurismo, en el sentido de la conservación, es la esencia de la actividad educativa, cuya tarea siempre es la de mimar y proteger algo: al niño, ante el mundo; al mundo, ante el niño; a lo nuevo ante lo viejo; a lo viejo ante lo nuevo. Incluso la amplia responsabilidad del mundo que así se asume implica, por supuesto, una actitud conservadora. Pero esto vale sólo en el campo de la educación, o más bien en las relaciones entre personas formadas y niños, y no en el ámbito de la política, en el que actuamos entre adultos e iguales y con ellos. En política, esta actitud conservadora —que acepta el mundo tal cual es y sólo se esfuerza por conservar el *statu quo*— no lleva más que a la destrucción, porque el mundo, a grandes rasgos y en detalle, queda irrevocablemente destinado a la ruina del tiempo si los seres humanos no se deciden a intervenir, alterar y crear lo nuevo. (Arendt, 1996f: 204)

Por lo tanto, más que conservador, con las connotaciones reaccionarias que este término conlleva en el campo ideológico, lo importante radica en el carácter conservatorio, tal como ejemplifica Cornu, en el sentido en que se habla de un conservatorio de música. (Cornu, 2002: 57)

Este carácter conservador de la actividad educativa presenta serias dificultades para el educador en la época moderna. Su profesión —recuerda Arendt— exige un respeto extraordinario hacia el pasado. La salida que encuentra Arendt para evitar que los aspectos de la crisis de la época moderna impacten indebidamente en el campo educativo es dotarlo de una cierta autonomía, para lograr aplicar sólo a él un concepto de autoridad y de pasado que le sean adecuados.

En este punto nos distanciamos de Arendt, no consideramos viable ni deseable separar de una manera radical la esfera de la educación de otros campos, especialmente del ámbito público-político, para reivindicar un concepto de autoridad y una actitud hacia el pasado aplicables solo a ella. Si la crisis política se relaciona con el fenómeno de la creciente pérdida del espacio público en la modernidad, tema central de la preocupación arendtiana en *La condición humana*, la alternativa sería, desde nuestro punto de vista, realizar los intentos para resignificar y reinventar la esfera del mundo público y de la política en las propias instituciones educativas. Por ello discrepamos cuando Arendt afirma que:

[...] la escuela no es el mundo ni debe pretender serlo; ya que es la institución que interponemos entre el campo privado del hogar y el mundo para que sea posible la transición de la familia al mundo [...] en relación con el niño, la escuela viene a representar al mundo en cierto sentido, aunque no sea de verdad el mundo. (1996f: 200)

Y también cuando sostiene que:

[...] en la educación siempre tratamos con personas que todavía no se admiten en la política ni se las pone en un pie de igualdad porque se están preparando para eso. [...] la necesidad de ‘autoridad’ es más verosímil y evidente en la crianza y en la educación de los niños que en ninguna otra cosa. (1996d: 130)

El núcleo de la posición arendtiana en referencia a la relación entre educación y política consiste en desestimar el papel de la educación en la política, en función de que “en la política siempre tratamos con personas educadas”. Según su punto de vista, el peligro reside en que la educación se convierta en instrumento de la política y la actividad política en una forma de educación. En lo sucesivo pretendemos mostrar algunas de las limitaciones de esta interpretación del pensamiento de Arendt.

Si reconocemos la dimensión de la mediación del adulto en el acceso a un mundo común de los recién-llegados, también es preciso admitir que el hogar no es un espacio privado que protege a los niños y las niñas frente al aspecto público del mundo, dado que el mundo entra en el hogar con quienes se hacen cargo de la crianza. Asimismo, la socialización infantil se produce en variados lugares, dicho de otro modo, existen diferentes vías a través de las cuales lo público-político se inserta en la vida de niños y jóvenes. A las escuelas los niños y las niñas asisten llevando consigo los déficits producidos por el ‘mundo’. Incluso la construcción del mundo compartido exige ser continuamente cultivada como condición para nuestra

supervivencia. En cualquier caso, la institución escolar se instala en un dilema: ¿aprender para integrarse al mundo común preexistente y preservarlo o aprender para la contribución personal a la construcción de un mundo común? Este dilema, por cierto, es de naturaleza política.

Pero, ¿cuál es ese mundo común al que Arendt nos invita a introducir a los y las jóvenes? ¿A quiénes es común el mundo común? Coincidimos con Arendt acerca de que no es la preocupación por la eficiencia, ni por la adaptación al mundo del trabajo lo que resolverá los problemas del eclipse de lo público. Construir mundos comunes es construir relatos comunes del mundo, narraciones donde todos contemos, donde todos seamos parte de la narración, co-autores y co-autoras del mundo común. En esta tarea, la educación, concretada en sus instituciones —y específicamente en la figura de la escuela— puede realizar un aporte fecundo, en dirección a una búsqueda permanente dirigida a correr los límites que impone la lógica de los procesos de privatización de la vida y de alienación del mundo. Recordemos que, según la pensadora alemana, la acción de educar consiste en una tarea de mutuo cuidado: el cuidado de los que llegan y el cuidado del mundo. En otras palabras, la educación busca la conservación del legado cultural y de la novedad de los recién-llegados (niños y jóvenes³⁶).

En este sentido, *natalidad* y *conservación* expresan la tensión inherente a toda actividad educativa a partir de un doble movimiento: *natalidad*, en su calidad de acontecimiento, expresa una ruptura o discontinuidad a través de la llegada de una promesa de singularidad irreductible y, a la vez, de una inscripción simbólica de un sujeto en un orden preestablecido. La *conservación*, protege al niño frente al mundo y al mundo frente al niño, es decir, lo nuevo ante lo viejo y lo viejo ante lo nuevo.

Aquí cobra sentido la apelación de Arendt a la noción de responsabilidad educativa. Ésta adquiere un doble carácter: toma a su cargo la protección del mundo y la novedad aún frágil de los recién llegados. El primer aspecto, supone que se pueda responder del mundo y, en particular, de lo que lo constituye como mundo común. El segundo aspecto, indica que no es legítimo considerar a los niños y niñas como medio para realizar las propias utopías. Según Arendt, si bien “la idea de que

³⁶ “[...] esos niños a los que, al superar la infancia y cuando estaban a punto de entrar en la comunidad de adultos como jóvenes, los griegos llamaban simplemente *oi veoi*, los nuevos.” (Arendt, 1996f: 188).

uno puede cambiar el mundo educando a los niños en el espíritu del futuro ha sido uno de los rasgos característicos de las utopías políticas desde la Antigüedad” (2007d: 190), es a partir de Jean-Jacques Rousseau que la educación se convierte en instrumento de la política y la actividad política en una forma de educación en virtud de la voluntad de forjar nuevas generaciones en nombre de una utopía revolucionaria, de una sociedad ideal por construir que sólo la educación podría ‘producir’. La filósofa alemana insiste con que este ideal es una mala interpretación de la responsabilidad propiamente educativa.

A propósito de esta cuestión, enfatiza la diferencia entre ‘educar’ y ‘adoctrinar’. Según su punto de vista, adoctrinar sería enseñar desde la perspectiva de lo viejo. A los nuevos habría que enseñarles desde el dominio de lo nuevo sobre lo viejo. ¿Qué quiere decir que el educar sea el predominio de lo nuevo por sobre lo viejo? Una respuesta tentativa sería que lo nuevo trae consigo la posibilidad de *comienzos* y para que la *potencia* de *comienzos* se desarrolle, es preciso estimular las habilidades y capacidades de los nuevos. De este modo, adoctrinar significa evitar el desarrollo de las *potencialidades* de *comienzos* de acciones nuevas y no necesariamente la enseñanza de los conocimientos y saberes acumulados (cfr. Arendt, 1996f: 186–188).

En definitiva, la responsabilidad educativa se pone de manifiesto en el sentido de la hospitalidad hacia los recién llegados:

[...] la educación es el punto en el que decidimos si amamos el mundo lo bastante como para asumir una responsabilidad por él y así salvarlo de la ruina que, de no ser por la renovación, de no ser por la llegada de los nuevos y los jóvenes, sería inevitable. También mediante la educación decidimos si amamos a nuestros hijos lo bastante como para no arrojarlos de nuestro mundo y librarlos a sus propios recursos, ni quitarles de las manos la oportunidad de emprender algo nuevo, algo que nosotros no imaginamos, lo bastante como para prepararlos con tiempo para la tarea de renovar un mundo común. (1996f: 208)

La responsabilidad educativa así redefinida, que busca entablar una relación de tradición e interpretación del mundo, y de hospitalidad, es eminentemente un vínculo con la temporalidad. Según Cornu:

[...] a través de la finitud humana y la inconsistencia de los asuntos humanos, a los que solo el arte, la cultura y también la educación pueden arrancar su carácter ineludiblemente frágil y perecedero, salvarlos de la desaparición y el olvido; pero también mediante la consideración –asumiendo el papel del relevo– de las

generaciones y de su sucesión (y podríamos agregar que esta sucesión es simbólica e instituida). (2002: 58)

Desde esta perspectiva, la infancia expresa lo nuevo, la novedad. Y la responsabilidad educativa reside en la exigencia de transmitir y conservar una cultura que no puede ser sólo afirmativa de lo dado, sino también autorización a la novedad. El problema está mal planteado si lo reducimos a la alternativa de la omnipotencia del adulto frente al niño o de éste al adulto, planteo solidario de una alternativa de omnipotencia de la razón sobre los sentidos o de la sensibilidad sobre la voluntad. Más bien se trata de una posición que no ceda a la falsa disyuntiva entre la pasividad y la actividad, entre lo recibido y lo espontáneo, a fin de poner de relieve interacciones que se piensan dialécticamente. En este sentido, se busca garantizar algo del orden de la transmisión, pero que habilite, autorice, solicite la transformación.

Desde este punto de vista, se comprende a la educación como un campo de tensión permanente entre la novedad y lo instituido, es decir, entre las nuevas generaciones que van a habitar el mundo y su tradición cultural preexistente. Así, el conflicto permanece latente, siempre a punto de reactivarse, dado que en las instituciones educativas los actores están tanto constreñidos como movilizados, en función de que el germen de la novedad se configura como un factor de inestabilidad y discontinuidad.

En este horizonte interpretativo, nos interesa pensar el sentido de la enseñanza de la filosofía no sólo como una práctica crítica, sino también como una tarea de imaginación. Es decir, como una actividad que pone en cuestión lo dado, pero que además de preguntarse por qué son las cosas de una forma, se propone imaginarlas de otra manera.

Tal como afirmamos en otra ocasión³⁷, la filosofía no sólo es crítica y negación, también es afirmación. Nuestra apuesta afirmativa sospecha de la interpelación unilateral a la crítica, es decir, desconfía del consenso en torno al privilegio otorgado a la crítica como prerrogativa de la intervención filosófica. A su vez, entendida como pura negación destructiva, la institucionalización de la práctica

³⁷ Véase: Gomez, Diana y Mamilovich, Carolina (2015): “La enseñanza de la filosofía en el contexto institucional. Encuentros y desencuentros entre filosofía, educación y política” en Cerletti, A. y Couló, Ana (orgs.): *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, pp. 113-134.

filosófica presenta serias dificultades. En este sentido, consideramos necesario poner en duda la eficacia política de la mera actitud crítica atribuida a la figura del filósofo o filósofa que reflexiona desde una posición privilegiada, distanciada de lo mundano y protegida ante *lo otro*.

Rancière en *El espectador emancipado*, pone de manifiesto en qué medida el discurso crítico contemporáneo desemboca en un desacople entre sus procedimientos y su finalidad. Esta desconexión ubica a la crítica como un fin en sí mismo y la torna estéril al privarla de sus efectos: “[...] la interpretación crítica del sistema se ha convertido en un elemento más del sistema” (Rancière, 2011: 41). Si permanecemos en este momento negativo, el pensamiento crítico pierde su potencialidad disruptiva y transformadora. En este punto, sería preciso repensar el consenso alrededor del privilegio unilateral otorgado a la enseñanza de la filosofía en la escuela como promotora del mismo.

Sin embargo, podemos afirmar que la intervención crítica en el marco de la enseñanza de la filosofía forma parte de un doble proceso de desarticulación y rearticulación. Ciertamente las instituciones educativas operan como dispositivos estatales, en tanto a través de su sistema se configura un cierto tipo de socialización y se difunden un conjunto de saberes, prácticas y valores socialmente admitidos, considerados fundamentales para su persistencia. Aunque, es preciso reconocer, que lo institucional no se reduce a una estructura normativa cristalizada intrínsecamente hostil a cierta espontaneidad previa de los sujetos. Desde otra perspectiva, la institucionalidad proporciona esquemas de acción e interacción que se consolidan como marcos de referencia a partir de los cuales se orientan las prácticas reales de las personas. Por ello la relación con lo instituido no se limita a la mera repetición, sino que adquiere rasgos de continuidad y transformación.

Sin desconocer los condicionamientos que las instituciones educativas imponen al ejercicio efectivo de la enseñanza bajo el mandato reproductor, es posible reconocer que éste carece de una eficacia absoluta, porque presenta posiciones discordantes y contrasentidos que propician en la práctica que el mandato reproductor no sea uniforme ni siempre estable. En este sentido, nos interesa poner el énfasis en la dialéctica entre lo instituido y lo instituyente para pensar a las instituciones educativas no desde la pura reproducción sino incluyendo en su interior el conflicto y, en consecuencia, habitar la institucionalidad como un campo de

disputa de discursos, en el cual es posible incorporar nuevas configuraciones de sentido –si bien contingentes y cambiantes– a partir de la creación y recreación de recursos simbólicos.

En este punto, nos interesa recuperar la temática del Juicio estético-político para plantear su relevancia no solo en el ámbito de la enseñanza de la filosofía, sino también para pensar en su potencialidad en una educación filosófica que tome como uno de sus principios articuladores lo que llamamos el pensamiento-juzgante. Desarrollamos esta noción más adelante, ahora nos interesa hacer notar que esta actividad conjunta del pensamiento y del juicio es fecunda para intervenir en el proceso de desarticulación (el impulso negativo-destructivo del primero) y rearticulación (el carácter positivo-constructivo del segundo) antes mencionado.

Si tomamos en cuenta lo hasta aquí desarrollado podemos advertir en qué medida el Juicio estético-político es un caso de no oposición entre la teoría y la práctica, lo inteligible y lo sensible, el yo y los otros, de modo que resulta propicio para transitar las tensiones inherentes al campo educativo entre lo instituido y lo instituyente, la conservación y la novedad. Así, consideramos que al postular la actividad del pensamiento y del juicio como interrelacionadas, podemos explorar posibles caminos para transitar el nudo problemático de una educación filosófica que habilite espacios para la creación y recreación de discursos y acciones sobre los asuntos comunes de la vida público-política.

3.2 Discusiones en torno a la formación del juicio en clave arendtiana

Con Kant, el juicio aparece como ‘un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado’.

Hannah Arendt, *La vida del espíritu*

Nuestra apuesta por reivindicar la potencialidad política de la enseñanza de la filosofía en las instituciones educativas nos condujo a otorgarle centralidad al pensamiento ampliado, la comprensión, la imaginación y al juicio. Así, buscamos adoptar y adaptar la reactivación arendtiana del Juicio estético-político para reconducirla al ámbito educativo. En esta dirección reconocemos como antecedente el trabajo de Bárcena, *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política* (1997)

El autor se interroga acerca de qué tipo de educación sería la apropiada para la formación de la civilidad en dirección a fortalecer la vida democrática. Como respuesta a esta inquietud propone una educación filosófica, en el marco del espíritu de una educación humanística, que contribuya con la formación de la facultad de pensar y de juzgar, entendidas en clave arendtiana. Desde este enfoque, la educación filosófica se orienta a educar la razón práctica y a promover la capacidad de juicio político y la virtud cívica. Así, se traduce en una “ética de la civilidad” de cara a una educación del “ciudadano reflexivo”.

En el marco de un proyecto de educación política de la ciudadanía, la orientación principal de los argumentos del autor se dirige a otorgarle protagonismo a la capacidad de juicio político. Según sus palabras:

El acento principal de este libro estará puesto en el lugar que el juicio, concebido como facultad de un sujeto políticamente competente para discernir, ocupa dentro de un proyecto de educación política de la ciudadanía (Bárcena, 1997: 19).

La estrategia argumentativa de Bárcena consiste en establecer lazos entre la formación de la civilidad y una determinada manera de concebir la educación filosófica. Así, la estrecha vinculación entre la educación ciudadana y la formación filosófica se expresa, según este autor, en una educación filosófica centrada en la cultura del juicio y del sentido común, en dirección a contribuir con el fortalecimiento de la formación cívica. Se trata de educar en y para la democracia. Dicho de otra manera, la democracia sería medio y fin de una educación filosófica, entendida ésta última a partir de la íntima relación que el autor busca cimentar entre educación cívica y filosofía política.

Bajo el lema de una educación filosófica, de una educación para el pensar, se afirma una normativa que sustenta tal pensar. Y dado que no existe el pensar neutro, siempre hay algo que el pensar encuentra a partir de un marco que le permite priorizar algunos aspectos como postergar otros, es decir, supone opciones de valor y referentes normativos de ideales y aspiraciones.

En el caso de Bárcena, el papel asignado a la formación filosófico-política en el proceso educativo desempeña un papel central en la conformación del modelo ideal de persona propuesto: democrática, razonable, tolerante y juiciosa. Ahora bien, es preciso destacar que, si bien el autor hace hincapié en la idea de educación

política, utiliza esa expresión como sinónimo de educación cívica o formación de la civilidad.

La razón que tengo para proceder así —aclarar Bárcena— es que, dentro del contexto general de temas que voy a tratar en el libro, el concepto que tengo en mente de ‘político’ o de ‘actividad política’ está más cerca de la participación directa del ciudadano en una ‘esfera pública’ que en la ‘arena política’, en el sentido moderno ‘profesionalizado’ del término (1997: 249).

O bien cuando enfatiza que va a ocuparse preferentemente de “cómo concebir el oficio de la ciudadanía y sus efectos formativos en una tan frágil y tenue democracia” (1997: 37). Pero aquí no nos interesa tanto profundizar en la dicotomía entre la acción civil y la acción profesional, que supone un quiebre entre la vida de los ciudadanos y el aparato técnico-burocrático del Estado, sino llamar la atención sobre la reducción de la participación política en la esfera pública a la acción ciudadana; es decir, la identificación del sujeto político con la figura del ciudadano. En este punto, disentimos con el autor en su operación de equiparar conceptualmente la dimensión cívica con la dimensión política.

Desde nuestro punto de vista, esa estrategia argumentativa obedece al interés del autor en pensar la contribución de la educación filosófica al desarrollo de la vida cívica, esto es en dirección a educar el sentimiento de civilidad, identificado con aspectos nobles y positivos asociados a la dimensión ética, en oposición a los rasgos espurios y negativos vinculados con la dimensión política.

En definitiva, Bárcena está interesado en fundamentar una formación entendida como “ética ciudadana” que contribuya con la construcción de una infraestructura moral para el sostenimiento de las democracias modernas, desde una concepción tributaria de la tradición republicana del humanismo cívico. En este marco de referencia ético-político se inscriben los conceptos de política, ciudadanía y democracia que maneja el autor. En esta tradición de pensamiento encontramos la convicción de que todo ciudadano es capaz de distinguir lo verdadero de lo falso en la vida pública, es decir, de discernir entre las leyes justas de las injustas. Así, se le otorga primacía a la competencia moral de la ciudadanía que estriba en su facultad de juicio y discernimiento.

Para contextualizar la preocupación de Bárcena puede ser útil recordar brevemente los rasgos centrales de la tradición cívica del republicanismo. Desde esta perspectiva, se subraya la importancia de la participación en la construcción del

interés común y el cumplimiento de los deberes cívicos desde un ideal moral de servicio a la comunidad. Según este enfoque, la política se fundamenta en la idea de una ciudadanía activa; esto es, en el reconocimiento del valor del compromiso cívico y de la deliberación colectiva sobre los asuntos que afectan a la comunidad política. De acuerdo con estas ideas, la política encuentra su auténtica expresión cuando los ciudadanos se reúnen en un espacio público para deliberar, juzgar y decidir sobre los asuntos colectivos que les conciernen. En esta línea de pensamiento, la actividad política es valorada en la medida que habilita a los ciudadanos para ejercer y desarrollar su capacidad de juicio cívico.

Estos rasgos constituyen, en un apretado resumen, los elementos centrales de la lectura que realiza Bárcena en el libro mencionado. En relación con esto es posible afirmar, en líneas generales, que el autor lleva a cabo una reflexión ética sobre la especificidad de la educación cívica. Aquí, el acento se desplaza de lo político a lo ético y el autor avanza sobre una reflexión acerca de la naturaleza de la educación política, entendiendo por ésta una educación cívica orientada a la formación de una competencia moral de la ciudadanía, que estriba en su facultad de juicio.

En esta dirección, al hacer referencia a la formación del carácter cívico, Bárcena sostiene que la referencia a la dimensión ética de la educación cívica significa:

[...] el estudio de los aspectos morales contenidos en la formación del individuo en tanto que ciudadano. Cuando hablamos de ‘carácter moral’ del ciudadano lo que hacemos es indicar que el individuo, en tanto que ciudadano o miembro que pertenece a la ciudad, es decir, a una comunidad social y política concreta, es susceptible de poseer un conjunto de disposiciones, cualidades o rasgos que le llevan a actuar y a comportarse de un modo determinado, en la dirección que marca lo inteligido por él, en cada circunstancia concreta, como éticamente correcto (1997: 164–165).

En este sentido, no debemos perder de vista el derrotero posterior de la investigación de Bárcena en donde la cuestión de la dimensión ética también adquiere protagonismo. En el libro *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad* (2000), escrito en coautoría con Joan–Carles Mélich, se destaca la centralidad de la ética en cualquier relación educativa. Desde esta perspectiva, a partir de los aportes conceptuales de Arendt, Ricoeur y Emmanuel Levinas, la ética, entendida como responsabilidad por el otro y hospitalidad hacia el otro, se constituye como principal condición de posibilidad de la relación educativa.

En este marco, los autores ya desde el título plantean las claves en la reconstrucción de la idea y la práctica de la educación: “acontecimiento”, porque la radical novedad configura una experiencia que obliga a pensar; “ético”, porque propone que la relación educativa esté basada en la responsabilidad y hospitalidad hacia el otro. Siguiendo el planteo de Arendt, se analiza la filosofía de la educación como una filosofía de la natalidad. Desde esta perspectiva, la educación es esencialmente acción y creación de una radical novedad. Educar, entonces, no sería la obra de fabricación del otro sino la práctica ética de recibimiento hospitalario de los recién llegados.

La acción educativa, concebida en el sentido arendtiano, subrayan los autores, comporta una posibilidad siempre intacta de un nuevo comienzo y se constituye radicalmente como una acción ética.

Si bien los autores retoman el examen fenomenológico de la acción, presente en *La condición humana*, donde la filósofa alemana entiende a la acción como actividad distintivamente política, es decir, ni como mera labor destinada a cubrir las necesidades vitales, ni como trabajo, mediante el cual se producen cosas con las que llenamos el mundo de objetos, sin embargo, el énfasis de los autores se direcciona hacia la dimensión ética de la acción.

En este contexto, basta llamar la atención sobre el claro posicionamiento ético de los autores en su lectura de la postura arendtiana. Esto se manifiesta con claridad cuando se revisan las tesis de la autora sobre su concepción de la acción. A la luz de las consideraciones contenidas en *La condición humana*, la acción es “la actividad política por excelencia”. La acción es la capacidad para trascender lo dado, significa comenzar, tomar una iniciativa, poner algo en movimiento, por ello nos permite aventurar la irrupción de lo nuevo. La naturaleza política de la acción reside en su carácter intersubjetivo y en la voluntad libre del agente; nunca es posible en el aislamiento y esto se corresponde con el carácter plural de la condición humana, con el hecho de que los hombres habitan en un mundo compartido. La razón de ser de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción (Arendt, 1996e: 158).

A partir de estas consideraciones, volvamos a nuestro punto de partida. Este desplazamiento que lleva a cabo Bárcena del énfasis en la dimensión política a la dimensión ética se advierte también en el tratamiento del juicio político. Podemos

observar en su interpretación de la lectura arendtiana, un predominio de la reflexión sobre la facultad de juicio como destreza ética antes que como destreza política. Aquí es importante subrayar, tal como desarrollamos en los capítulos anteriores, que la filósofa alemana toma la potencialidad política del juicio estético y deja de lado su tratamiento desde la esfera ética y gnoseológica. En la tercera *Crítica*, el sujeto del mundo estético es el nosotros abierto a la relación con los demás. En este punto, vemos con claridad el pasaje de lo estético a lo político, dado que en la relación con los otros encontramos el núcleo más íntimo de la dimensión de lo político.

Según lo que venimos argumentando, la politicidad inherente a la función imaginativo-reflexionante del Juicio estético no se identifica con un contenido específico, sino que se manifiesta más bien en una modalidad del estar juntos de los seres humanos. En este sentido, lo político expresa una modalidad, la de lo-común-en-pluralidad, donde la condición preliminar del juicio es la de asumir el punto de vista del otro, dicho de otro modo, busca superar la particularidad de la propia perspectiva. Así, sólo la facultad de juzgar se mantiene como razón mundana y configura el sentido para el carácter común de los asuntos humanos. Ni el pensar puro ni la voluntad pueden lograr proporcionar los principios capaces de comprender lo político como tal.

Si bien encontramos puntos de contacto con la posición de Bárcena en cuanto al papel fundamental que desempeña la formación del pensar y del juzgar en la educación, nos distanciamos de su pretensión de restablecer relaciones entre filosofía y política en el marco de una teoría de la educación cívica.

En este contexto es interesante recordar la influencia de las reformas educativas en Occidente, en el marco de los cambios introducidos por el Plan Bolonia, a partir de la década del '90. En gran medida, en la Argentina se reprodujo el criterio español de darle a las áreas de ética y ciudadanía un lugar preponderante en los diseños curriculares. Como advierte Cerletti (2008a) en esas reformas no se le otorgaba un lugar autónomo a la filosofía, sino que, de acuerdo al sentido utilitario de los tiempos de reformas neoliberales, formaba parte de una decisión política enlazar filosofía, educación y Estado con la vocación de crear una conciencia cívica, a través de la construcción simultánea de una “formación ética” y una “formación ciudadana”. Así, se buscaba debilitar de manera sustancial a la filosofía a través de

su instrumentalización al servicio de una justificación moral susceptible de ser aplicada a la política. Esto muestra, según sus palabras:

[...] una intencionalidad práctica de constituir un vínculo esencial entre ética y política, basado fundamentalmente en las acciones y las decisiones individuales, más que en las colectivas. Se naturaliza el pasaje del juicio moral individual y personal al resultado de la acción pública, lo que diluye el sujeto político (que es colectivo) en el sujeto moral (que es individual). (Cerletti, 2008a: 69)

Según este enfoque, se privilegia una funcionalidad pragmática en detrimento de la potencialidad crítica de la filosofía, en virtud de la forma predominante en que se ha institucionalizado la relación entre el Estado y la filosofía a través de la noción de ciudadanía.

Sin embargo, la evasión de la política hacia la ética a través de la disolución de la educación política en la formación ciudadana, proviene de larga data en nuestro sistema educativo.

Encontramos un aporte valioso a esta discusión en el análisis de Isabelino Siede (2007) sobre los fundamentos y propósitos de la formación ética y ciudadana entendidos como la expresión curricular de la educación política en la escuela. Siede advierte en qué medida se ha inventado una ciudadanía escolar sin política. Sin duda, el interés por formar ciudadanos y ciudadanas, como expresión manifiesta de la educación política en las escuelas, se remonta a los orígenes de los sistemas educativos nacionales. Y la diversidad de contenidos y de propósitos, en virtud de las intencionalidades manifiestas o implícitas de cada época, generaron distintas prácticas de educación política. Pero, el enfoque tradicional pretendía restablecer las relaciones entre filosofía y política en el marco de una teoría de la educación cívica, cuyo punto de partida era el análisis de la educación política a partir de un estudio pormenorizado de la idea de ciudadanía. De este modo, se ha pretendido una formación ciudadana escolar políticamente neutral. Sin embargo, no podemos soslayar que la ciudadanía es una expresión de lo político, razón por la cual ha sufrido marchas y contramarchas producto de los avatares y disputas en distintos momentos históricos.³⁸

³⁸ En Argentina, este proceso ha sido parcialmente historizado mediante el análisis comparativo de los textos de enseñanza, los programas de las asignaturas y los diseños curriculares, véase: Bottarini, R., "La educación ciudadana en el vendaval político argentino" en Schujman, G., Siede, I. (2007); Ciudadanía para armar Aportes para la formación ética y política, Bs. As., Aique; Cardinaux, N. (2006) "La educación cívica en las escuelas", en Fondevila, G. (comp.): Instituciones, legalidad y Estado de derecho, México, Fontamara. Para un estudio de las prácticas educativas relacionadas con la

Ahora bien, diversas tradiciones pedagógicas han abordado la discusión en torno al objeto de estudio de la educación política en la escuela, asociada –como mencionamos anteriormente– a la formación ciudadana. Entre ellas encontramos la educación moral tradicional, la educación afectiva y la educación en valores, entre otras posibles. Cada una de estas tradiciones conlleva un modo de pensar la enseñanza del área y a partir de sus distintas perspectivas se expresaron en diferentes materias: Instrucción Cívica, Formación Moral y Cívica o Educación Cívica, Formación ética y ciudadana. Estas distintas expresiones curriculares evidencian la precariedad epistemológica de la formación ciudadana en la escuela, que no se identifica con una disciplina académica específica y, a su vez, recibe aportes del Derecho, la Filosofía, la Politología, la Historia, la Antropología, entre otros. Por lo tanto, los contenidos son dinámicos, problemáticos y controversiales.

En el capítulo “Lo público como contenido y herramienta”, Siede ofrece un horizonte general sobre posiciones teóricas que fundamentan las definiciones conceptuales que orientan la enseñanza política en la escuela. En el recorrido que propone, subraya cómo la divergencia de propósitos genera necesariamente distintas prácticas. Y la contraposición más significativa la encuentra en la que considera la tensión constitutiva de la enseñanza política, manifiesta en dos pretensiones contradictorias: la de convalidar el orden social vigente y la de educar para la libertad. De un extremo a otro podemos encontrar variedad de propósitos y prácticas de enseñanza que se distinguen en matices hasta llegar a oponerse y entrar en contradicción.

Sin embargo, Siede encuentra un elemento común que perdura en las prácticas y en las intencionalidades implícitas o manifiestas de la educación política:

formación ciudadana se puede consultar: Dussel, I. (1996) *La escuela y la formación de la ciudadanía: reflexiones en tiempos de crisis*. Serie Documentos e informes de investigación, nr. 186. Bs. As., FLACSO.

Un aporte valioso, para la caracterización de la situación curricular y de los docentes de las asignaturas de formación ciudadana en la escuela secundaria, lo brinda un trabajo de investigación realizado por el CIPPEC (2008) donde se analizan las políticas educativas referidas a las asignaturas que abordan la formación ciudadana en el nivel secundario del sistema educativo argentino. El informe consiste en una producción colectiva elaborada de manera conjunta por el Programa de Educación y el Programa de Justicia de CIPPEC. Para profundizar en el análisis de las transformaciones que fueron adoptando los espacios curriculares destinados a la formación ciudadana a partir de la implementación del sistema Polimodal en la provincia de Buenos Aires, véase: Nesprías, J., “Ética, derechos, política: la filosofía y los nombres de la ciudadanía”, en Cerletti, A. y Couló, A. (orgs.), *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, pp. 135–149.

el contraste entre los propósitos basados en la heteronomía o en la autonomía (2007:160). Este contraste lo utiliza como hilo conductor para describir y juzgar las distintas modalidades que expresan diferentes definiciones conceptuales sobre la educación política en la escuela. Para ello caracteriza tres posiciones teóricas que fundamentan las definiciones centrales que han orientado las prácticas de enseñanza de la ciudadanía: a) el moldeamiento de conductas, propio de la tradición moralista; b) la enseñanza de las emociones y sentimientos vinculados con la vida política, característico de la educación afectiva y, c) la enseñanza de informaciones, conceptos y doctrina democrática, correspondiente a la instrucción cívica.

En el modelo moralista, que reduce la enseñanza al modelado de conductas mediante premios y castigos, se aspira a la formación de hábitos cívicos a través de los cuales se pretende orientar las conductas de los estudiantes, detrás de un proyecto político preestablecido que da sustento al orden social vigente. Internalización de las representaciones y juicios asociados a los castigos y represión de todo deseo emancipatorio, es en definitiva el resultado esperado.

En otro registro, aunque no por eso alejado del modelo moralista –en cuanto no aporta herramientas y no contribuye a la formación de sujetos que puedan transformar su propia realidad–, se encuentra la educación afectiva que, a través de experiencias vivenciales, busca propiciar las emociones y sentimientos vinculados con la vida política en torno a valores de solidaridad, respeto y comprensión del otro. Siede destaca que guardan relación con este tipo de abordaje, la educación sentimental inspirada tanto en el interés de David Hume por promover la simpatía emocional como motor de la ética de las relaciones humanas, la reivindicación de Richard Rorty de manipular sentimientos con fines altruistas; las diferentes vertientes de la llamada “educación patriótica” buscando generar sentimientos de adhesión a la nacionalidad y las propuestas actuales de “educación vivencial en valores”.

Finalmente, en el modelo de la formación del civismo, aparece la instrucción cívica. La misma tiene como supuesto la idea de que el conocimiento cívico, logrado a través de la enseñanza de conceptos y doctrina democrática, estimulará el ejercicio de la ciudadanía en las instituciones políticas. La instrucción jurídica básica y una orientación valorativa general sobre la figura del “buen ciudadano” constituyen el objeto de enseñanza de esta opción. Es sabido que los contenidos propuestos en este espacio de instrucción cívica fueron variando en virtud de los cambios del andamiaje

institucional y jurídico del Estado y de los distintos proyectos políticos oficiales (Siede, 2007:162–6).

La crítica más significativa que realiza Siede consiste en destacar la creciente distancia entre los postulados normativos y las prácticas institucionales reales. Asimismo, siguiendo a Amy Guttmann, (2001:86) subraya que el adoctrinamiento puede ofrecer enseñanza sobre conceptos y normas, pero no favorece la construcción de criterios para evaluar la realidad e intervenir en ella. Tal como se planteó anteriormente, las aproximaciones teóricas que persiguen el adiestramiento moral, la manipulación emocional y el adoctrinamiento cívico permiten entender el vaciamiento político del espacio de formación ciudadana.

En esta misma línea, Siede afirma que la educación política si pretende ser emancipatoria debe contribuir a fortalecer el andamiaje conceptual y las informaciones complejas para comprender y operar con los datos que ofrece la actualidad, tomar posición y defenderla argumentativamente y construir apreciaciones valorativas sobre las propuestas que se presentan para modificar el contexto social. En sus palabras: “la autonomía ética y política no se desarrolla a partir de discursos o doctrinas, sino en la construcción de criterios para actuar, que sólo pueden enunciarse desde el interior de cada sujeto” (2007: 167).

Asimismo, podemos añadir que la construcción de criterios para actuar, si bien se enuncian desde el interior de cada sujeto, no se reduce a la experiencia personal, sino que persigue una perspectiva en el horizonte de lo común.

Esta perspectiva es la que consideramos se encuentra debilitada desde un enfoque centrado en la ética de la civilidad que busca reforzar los vínculos entre educación y democracia, al otorgarle un rol crucial a la educación escolar en la formación del oficio de la civilidad, para contrarrestar el así llamado “déficit democrático”. Esta visión insiste en la necesidad de promover la función democrática de la educación escolar a través de la producción de competencias para una participación ciudadana activa. Así, se considera como propósito principal de la educación, la formación de ciudadanos que fortalezcan a la vida democrática y, de este modo, se concibe a la escuela como un terreno de ensayo para la ciudadanía o, dicho de otra manera, como la puerta de entrada para el ejercicio de la ciudadanía. De este modo, se dispone de una perspectiva instrumental para la filosofía, en tanto

busca ofrecer los conocimientos necesarios y desarrollar las competencias y habilidades propicias para el ejercicio de la ciudadanía.

Aquí se suscita un problema que el propio Bárcena en escritos posteriores (2012 y 2016), no deja de señalar su sospecha respecto del consenso en torno a la formación ciudadana, inspirándose en los análisis de Gilles Deleuze y de Simons y Masschelein. El autor toma distancia crítica de la concepción que otorga significación política a la educación en relación con el hecho de producir competencias para la ciudadanía y la participación democráticas. Además de cuestionar la subordinación de la educación filosófica al servicio de la formación ciudadana, el autor advierte sobre la necesidad de pensar cómo la escuela se puede liberar de las demandas biopolíticas que buscan producir a nivel estatal ciudadanos eficazmente gobernables.

En esta dirección pone en cuestión en qué medida en nombre del noble ideal de ciudadanía, la filosofía se convierte en una filosofía para el control, atendiendo al término propuesto por Deleuze³⁹. Según esta lógica, la educación para la ciudadanía estaría al servicio de la producción de un consenso frente al orden establecido.

En palabras de Bárcena:

Al sugerir que la escuela es lo que autoriza a la ciudadanía y su ejercicio, lo que se está diciendo es que la educación (de todos los ciudadanos) es el medio imprescindible de una determinada manera de entender lo político. Se trata de una política que ya no gobierna disciplinarmente, sino pastoral y pedagógicamente, a base de la extensión de una cultura para todos, una cultura, entendida como instrumento de homogeneización, que es como un pegamento que une y no separa o divide. De esta cultura forma parte no sólo lo que se entiende por humanidades, sino desde luego también la ciencia, la tecnología y la empresa; porque hay todo un discurso acerca de la cultura empresarial y la emprendeduría; porque no cabe ignorar el momento neoliberal que recorre, de parte a parte, el discurso social y el pedagógico, momento que pone el acento, por supuesto, en la competencia. Como decía Foucault, el neoliberalismo es un nuevo arte de gobernar que pone en juego no tanto, o no solo, la sociedad mercantil –el libre intercambio de mercancías–, sino los mecanismos de la competencia; lo que se procura obtener es una sociedad sometida a la dinámica competitiva (2016: 279–280).

En este punto, para pensar la demanda de formación para la ciudadanía, habría que añadir los aportes de Simons y Masschelein (2011). Los autores advierten

³⁹ Véase: Deleuze, Gilles (1992): “Post-Scriptum sobre las sociedades de control” en *Conversaciones*, 1992. Para profundizar en las principales transformaciones de la educación formal contemporánea utilizando como marco la filosofía de Deleuze y Guattari, remitimos a Galazzi, Laura (2017) *Del encierro al control*, Buenos Aires: Teseo.

Disponible en: <https://www.teseopress.com/delencierroalcontrol>

que los discursos actuales sobre educación para la ciudadanía conducentes a superar el “déficit democrático”, a través de procesos de subjetivación interesados en promover la inclusión y la participación democrática, suponen una versión domesticada de la democracia. Según los autores, se trata de una educación cívica cuyo propósito es producir ciudadanos dóciles y adaptables a las exigencias de la sociedad.

En definitiva, se trata de un artefacto de control biopolítico que produce a nivel estatal ciudadanos eficazmente gobernables. Inspirándose en un enfoque foucaultiano, describen esa domesticación en términos de “gubernamentalización de la democracia”⁴⁰ y la articulan con la perspectiva de Rancière sobre la neutralización y despolitización de los procesos de subjetivación en la actual sociedad del consenso. Este es el marco, muy resumidamente expuesto, en el que se inserta nuestra discordancia con el planteamiento de la educación concebida como un proyecto de formación de la civilidad, donde la formación del juicio estaría subordinada a la preparación para la ciudadanía futura, es decir, su significado político se reduciría a la adquisición de las competencias necesarias para participar, en términos formales, de la deliberación democrática.

Recapitulando, nos interesa retomar de la propuesta de Bárcena su ponderación de la formación del pensar, como comprensión y búsqueda del sentido, y la promoción del ejercicio del Juicio reflexionante en el marco de una enseñanza filosófica. En este sentido, su propuesta nos habilita a pensar en la importancia que tienen para la educación el ejercicio de la mentalidad ampliada, la promoción de la función comunicativa de la imaginación, la experiencia de la pluralidad, el interés por el mundo común, entre otros conceptos centrales de la lectura arendtiana del Juicio estético kantiano. Disentimos con su planteo de priorizar un enfoque ético, que desde nuestro punto de vista, neutraliza cómo se construye la ciudadanía en clave política.⁴¹

⁴⁰ A la luz de los conceptos de gubernamentalidad y biopolítica aplicados al cuestionamiento de la instrumentalización de la filosofía en la formación de ciudadanos para una sociedad democrática, véase: Gallo, Silvio (2012): “Gubernamentalidade democrática e ensino de filosofia no Brasil contemporâneo” en *Cadernos de Pesquisa*, vol.42, n.145, pp.48-65.

⁴¹ Ahora bien, esto no quiere decir que la filosofía no tenga algo que aportar en el abordaje de la ciudadanía, es decir, en pensar qué tipo de ciudadanía queremos y qué compromisos estamos dispuestos a tomar. Para profundizar en esta dirección véase: Tassin, E. “Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?” en Quiroga, H., Villavicencio, S. y Vermeren, P. (comps.); *Filosofías de la ciudadanía Sujeto político y democracia*, Rosario, Homo Sapiens. Allí el

Ahora bien, en este contexto, es preciso aclarar que la indagación de Bárcena sobre temáticas referidas a filosofía de la educación ha matizado progresivamente su interés por la formación ciudadana y, en forma concomitante, ha decaído el acento sobre la cuestión del juicio político. Por lo tanto, aquí recuperamos su idea de traspolar al ámbito educativo la lectura arendtiana del Juicio estético kantiano, pero nos proponemos darle otro encuadre filosófico-político.

Desde nuestro punto de vista, la filosofía como experiencia del pensamiento—juzgante no promete tesoros ciertos, como por ejemplo, ciudadanos de tal y cual manera, ni la capacidad del juicio está al servicio del buen funcionamiento de la democracia. En cambio, consideramos que la experiencia filosófica en las instituciones educativas se constituye a partir del orden de lo imprevisible y, por tanto, no pueden anticiparse sus resultados. Asimismo, consideramos que su enseñanza debería combatir los procesos de neutralización de la dimensión política. Por este motivo, cuestionamos la instrumentalización de la filosofía al servicio de la promoción de la formación para la ciudadanía.

Como hemos intentado poner de manifiesto en los capítulos anteriores, quien juzga nunca puede librarse de la conciencia de que ningún juicio de los asuntos humanos puede abarcar todas las posibilidades y, de ese modo, llegar a una resolución definitiva. En relación con el juzgar reflexionante lo que debe ser juzgado tiene que ver con fenómenos del mundo que se manifiestan, aparecen ante todos y son contingentes y provisionales. En orden a la judicación no hay criterios disponibles, dado que no es una cuestión de aplicación ni de análisis sino de decisión, de aprehensión sensible y de invención reflexionada. Así, quien juzga debe valerse por sí mismo y a través de los criterios que trae consigo sin dejar de lado las opiniones de los y las demás y, es más, pensando en su recepción apropiada. Esto

autor propone un complejo debate en torno a la identidad y al sujeto político. Desde el enfoque arendtiano, la pregunta que se hace no es aquella de la identidad, no se interroga, ¿qué soy? o ¿qué somos?; sino, ¿qué acciones emprendemos nosotros? En este sentido, Tassin afirma que “La cuestión política propiamente dicha no es entonces aquella de la identidad comunitaria sino aquella de la actividad pública” (p. 53) Desde este enfoque, la ciudadanía es concebida como un modo de acción en la esfera pública y no como un modo de ser de la pertenencia comunitaria. Nos constituimos en ciudadanos sin instalarnos nunca totalmente en la ciudadanía a partir de un acto perpetuo de reinención del espacio público, donde los actos y las palabras aparecen en disenso. Desde otro enfoque, pero también en clave política a partir de una lectura arendtiana, véase: Campillo, Neus (2004): “Feminismo, Ciudadanía y Cultura Crítica” en *Recerca 4, Revista de Pensament i anàlisi*, Departament de Filosofia, Sociologia i Comunicació Audiovisual i Publicitat. Universitat Jaume I. Castelló, pp.167–179.

implica siempre una brecha lógica entre lo que está disponible para juzgar y lo que se necesita por vía de juicio, y corresponde a nuestra responsabilidad colmar esta brecha.⁴² Así, el ejercicio del Juicio reflexionante, esto es, la subsunción necesariamente problemática de particulares bajo un universal elusivo, llevado a la situación de enseñanza, encuentra un suelo fértil para la toma de posición por parte de los y las estudiantes, dado que no acota los márgenes de intervención en los problemas y, además, contribuye con el abordaje de las contradicciones entre hechos y derechos, las tensiones de interpretación, los posicionamientos diferenciales de cada uno ante un problema común.

En suma, para esta modalidad, las contradicciones, los conflictos, los desacoples, no son un obstáculo que cuestiona la veracidad de los conceptos transmitidos a través de juicios determinantes. Las conceptualizaciones no son abordadas como certezas indubitables, sino en virtud del reconocimiento de la necesidad de tomar posición a la luz de los acontecimientos. Así, nos interesa concebir a la filosofía como una práctica que busca situarse en el ejercicio renovado del *pensamiento–juzgante*.

3.3 La enseñanza de la filosofía: una pedagogía del *pensamiento–juzgante*

La cuestión de la estética consiste justamente en la pregunta sobre el sentido de la vida individual y colectiva.

Mario Perniola, *La estética del siglo XX*

Las afinidades conflictivas entre filosofía y política cobran relieve en la búsqueda arendtiana de enfrentarse a una tradición filosófica que, según su punto de vista, se ha desentendido de este mundo, es decir, que ha desertado de la esfera de los asuntos humanos, para refugiarse en la quietud de la contemplación⁴³.

⁴² Merleau–Ponty ofrece una reflexión semejante, primero con relación a la reducción fenomenológica husserliana y en su obra tardía a partir de su idea de “sobre-reflexión”. Véase: Plot, Martín (2016).

⁴³ Di Pego (2013: 50) subraya que los pensadores políticos como Maquiavelo, Montesquieu, Tocqueville, Jefferson, Madison, entre otros, no caen bajo esta crítica a la filosofía, porque según Arendt conforman otra tradición o corriente minoritaria que trata de dar cuenta de la contingencia y pluralidad de la política. En este sentido, no comparten la tradicional hostilidad de la filosofía hacia la política.

Forti subraya el estrecho vínculo entre la crítica a la existencia de una metafísica fundadora y la reafirmación de la dignidad de lo político en el pensamiento arendtiano:

El replanteamiento de la política forma para Hannah Arendt un todo con la operación de *démontage* que se viene llevando a cabo con respecto a la historia de la metafísica y de la filosofía política. [...] Afrontar la filosofía política de Hannah Arendt partiendo de su crítica a la metafísica y a la filosofía política significa subrayar con ello, [...] que la trama de su reflexión está constituida por un inextricable entrecruzado de filosofía y política. (2001: 52)

En efecto, como ya hemos señalado, gran parte de la fuerza de las reflexiones arendtianas radica en su intención de desmontar la oposición tradicional entre la forma de vida del filósofo y la forma de vida del político, con lo cual la filosofía emerge como una actividad transfigurada a través del juicio. Es decir, como una nueva forma de pensamiento diferenciado de aquel implicado en el conocimiento científico, por un lado, y del especulativo de la filosofía tradicional, por otro (cfr. Di Pego, 2013).

Abordar los problemas del mundo desde el mundo mismo es, para Arendt, pensar la política en su espacio de aparición, apuntando hacia una nueva comprensión, no jerárquica ni unidireccional de las relaciones entre filosofía y política. En otras palabras, al abordar los problemas del mundo desde el mundo mismo, busca no subsumir el acontecimiento a una ley que lo excede, a una verdad que lo trasciende; por el contrario, su interés en las cuestiones políticas, tanto histórico-concretas como teórico-filosóficas, está dirigido a captar lo político en su modo de operar efectivo en la existencia intersubjetiva, fuera de toda referencia a un absoluto.

Nos interesa reapropiarnos de la operación de desmontaje que lleva a cabo Arendt, a partir de la cual la filosofía emerge como una actividad transfigurada a través del Juicio, para recrearla al interior de la problemática de la enseñanza de la filosofía. Sostenemos que la distinción jerárquica entre *hacer* filosofía y *enseñar* filosofía se encuentra íntimamente vinculada con la hostilidad entre filosofía y política, tal y como fue concebida en la tradición imperante en el pensamiento filosófico occidental.

Desde la perspectiva de un enfoque tradicional en el campo de la enseñanza de la filosofía se presenta una distinción entre el plano de la producción (hacer

filosofía) y el de la reproducción del saber (enseñar filosofía). Según este enfoque, advierte Cerletti (2005), la tarea docente es considerada pura reproducción de los conceptos ya contruidos por la filosofía. Así, por un lado, se produce filosofía en las universidades y centros de investigación y, por otro, se la reproduce también en las universidades, las instituciones de formación docente y en las escuelas. En este contexto, la enseñanza de la filosofía se encuentra subordinada a los conceptos y estrategias de la didáctica general. Esta subordinación responde, en gran medida, a que no es concebida como un ámbito genuino de reflexión filosófica.

En contraste con esta posición, es preciso reconocer que en los últimos 30 años la investigación teórica en el campo de la enseñanza de la filosofía en la Argentina⁴⁴ a partir de la conformación de equipos de investigación en varias universidades nacionales, ha dado lugar a diversas experiencias y variadas perspectivas. Este cambio permitió nuevos enfoques teóricos sobre la enseñanza de la filosofía, que logró constituirse como un campo de reflexión filosófica con sus propias temáticas y problemas. Así, es posible hablar de una filosofía de la enseñanza filosófica. (cfr. Galazzi, 2012: 11-17).

Sin embargo, es importante señalar que si bien el campo de la enseñanza de la filosofía se ha revalorizado en términos académicos y ha adquirido de *derecho* un lugar reconocido como ámbito genuino de estudio e investigación para la reflexión filosófica, podemos observar de *hecho* que la distinción jerárquica entre *hacer* filosofía y *enseñar* filosofía persiste. A nuestro entender, esta distinción hunde sus raíces en la hostilidad entre la filosofía y la política, tal y como fue concebida en la tradición imperante en el pensamiento filosófico occidental. En principio, como ya

⁴⁴ Véase: A.A.V.V. (1997), *La enseñanza de la Filosofía en la escuela secundaria. Aportes para un diagnóstico*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras; Obiols, G. (2008) *Una introducción a la enseñanza de la filosofía*, Buenos Aires, Libros del Zorzal; Obiols, G. y Frassinetti, M. (1991), *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*, Buenos Aires, A-Z, Obiols, G. y Rabossi, E.(Comps.) (2000), *La enseñanza de la filosofía en debate*, Buenos Aires, Novedades Educativas; Obiols, G. y Rabossi, E. (1993), *La filosofía y el filosofar. Problemas en su enseñanza*, Buenos Aires, CEAL; Cerletti, A. (2008): *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Buenos Aires, Libros del Zorzal. Cerletti, A. (2008): *Repetición, novedad y sujeto en la educación: un enfoque filosófico y político*, Buenos Aires, Del Estante. ; Ranovsky, Alejandro (2011): *Filosofía del Docente Filósofo*, Buenos Aires, Colisión libros; Kohan, W. (2008): *Filosofía, la paradoja de aprender y enseñar*, Buenos Aires, Libros del Zorzal. Kohan, W.(2007): *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación*, Buenos Aires, Del Estante; Cerletti, A. y Couló, A. (orgs.) (2015): *Didácticas de la filosofía. Entre enseñar y aprender a filosofar*. Buenos Aires: Noveduc; Galazzi, L. (2012) *Mirando conceptos: el cine en la enseñanza de la filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Libros del Zorzal. Es importante destacar el “Programa para el mejoramiento de la enseñanza de la filosofía”, que organiza desde 1993 las “Jornadas sobre la enseñanza de la filosofía” y reúne a colegas de distintos niveles del sistema educativo, del país y del exterior.

dijimos siguiendo a Arendt, el carácter irreconciliable entre filosofía y política se expresa fundamentalmente en la concepción que exalta la superioridad y la independencia del pensamiento, abocado a la contemplación, como la actividad más elevada.

Desde una perspectiva como ésta, la arraigada actitud anti-política del *bios theoretikós* se encarna en la figura del solitario caminante que abandona la caverna platónica. Dicho de otro modo, se expresa en el retiro a esa soledad que los filósofos desde Parménides y Platón han opuesto a la esfera pública.

Dándole un tratamiento típicamente heideggeriano, desde este punto de vista, la verdad filosófica se ve amenazada en el contexto de la “caída”⁴⁵, que es precisamente la vida con los otros, es decir, un ámbito de inautenticidad donde el sí mismo sólo puede entregarse a la farsa. Según esa perspectiva, el docente está arrojado al mundo público e inauténtico del aula y está confinado a reproducir el saber filosófico. En este carácter inauténtico y anónimo lo que está en juego no solo es el sentido de la verdad, sino también la relevancia de lo político. Y en este punto es crucial en qué medida esa distinción jerárquica marca las fronteras de la autoridad de la palabra experta, al tiempo que señala los límites de la autoridad de la palabra ajena.⁴⁶

En efecto, la actividad de enseñar filosofía está ligada a la contingencia, la inestabilidad, la pluralidad, el conflicto y la novedad propias del ámbito de los asuntos humanos y, en este sentido, constituye una amenaza para la superioridad e independencia de la actividad del pensamiento desde el punto de vista jerárquico de la actitud teórico-contemplativa, asociada al *hacer* filosofía.

¿Qué tipo de vínculos permite fundar este modo de entender la filosofía? ¿La enseñanza de la filosofía puede desentenderse de su responsabilidad política y constituirse en el refugio de almas bellas al servicio exclusivo de una verdad que sobrevuela los asuntos humanos?

Consideramos que la empresa solitaria del pensador profesional que ha desertado de la esfera de los asuntos humanos para refugiarse en la quietud de la contemplación, entraña una falta de compromiso con lo público y pone en riesgo el

⁴⁵ Véase: Heidegger, (1997) §38, “La ‘caída’ y ‘el estado de yecto’”, pp. 195-199.

⁴⁶ Aquí remitimos a la noción de autoridad arendtiana desarrollada al inicio de este capítulo en el apartado “Educar: tensión entre natalidad y conservación”.

ser con los otros, junto a los otros, por los otros, base de la dimensión ético-política de la educación. Así, a nuestro entender, la hostilidad entre filosofía y política, conlleva la despolitización y la consecuente desvitalización de su enseñanza.

En contraste con esta tendencia de la gran tradición del pensamiento occidental, pueden delinearse a lo largo de la obra arendtiana los esbozos de otra tradición minoritaria. Ésta última, a diferencia de la tradición dominante, ha rescatado la especificidad de la política y la potencialidad de la pluralidad y la contingencia propias de la acción humana. En el marco de esta tradición minoritaria nos interesa pensar la enseñanza de la filosofía en clave política.

Como antecedente de la configuración de un marco conceptual que reflexiona sobre el problema de la enseñanza de la filosofía desde un enfoque filosófico y político, encontramos una de las más importantes trayectorias de investigación, en la obra original y sistemática de Alejandro Cerletti. El autor ha contribuido, entre otros, al cambio de orientación antes mencionado brindando un aporte singular al campo problemático de la enseñanza de la filosofía, a partir de una elaboración teórica original desde la reflexión que la misma filosofía hace sobre sus condiciones de transmisión.

Un aspecto fundamental de sus estudios ha consistido en tematizar en qué medida nuestra concepción de filosofía incide en el modo de intervención pedagógico-política sobre los contenidos y los enfoques de enseñanza. Dado que la enseñanza de la filosofía no está desligada de su práctica, el *cómo* se enseña y el *qué* se enseña están estrechamente enlazados. El profesor o la profesora de filosofía *hace* filosofía mientras *enseña* filosofía, y en este sentido es un *profesor/a filósofo/a*, que es capaz de transmitir la cualidad singular común a todos los filósofos: la *actitud cuestionadora* (cfr. Cerletti, 2008a).

El profesor o profesora de filosofía despliega cierta concepción de filosofía en el aula no sólo a través de su recorte temático sino también a partir de cómo enseña. En esta dirección, el autor subraya que la enseñanza filosófica se construye en el diálogo filosófico del día tras día, inserto en el marco de la conflictividad propia de los espacios institucionales, y ello convoca a los profesores y profesoras como pensadores y pensadoras para que lleven adelante su tarea de forma activa y creativa. Así, el autor afirma que:

La docencia en filosofía convoca a los profesores y profesoras como pensadores y pensadoras, más que como transmisores acríticos de un saber que supuestamente dominan, o como técnicos que aplican estrategias didácticas ideadas por especialistas para ser empleadas por cualquiera en cualquier circunstancia. (2008a: 11)

En efecto, toda enseñanza filosófica consiste eminentemente en un modo de intervención filosófica, ya sea sobre textos o problemáticas filosóficas tradicionales o incluso sobre temáticas no tradicionales de la filosofía, enfocadas desde una perspectiva filosófica. Por lo tanto, Cerletti advierte sobre la necesidad de tomar la decisión de definir previamente qué es la filosofía para luego desde allí construir la propia perspectiva de su enseñanza. En sus palabras:

El hecho de que pretender enseñar filosofía nos conduzca, como paso previo, a tener que ensayar una posible respuesta al interrogante sobre qué es filosofía, y que este intento suponga ya introducirse en la filosofía, muestra que el sustento de toda enseñanza de la filosofía es básicamente filosófico, más que didáctico o pedagógico. Las interrogaciones “¿qué es enseñar filosofía?” y “¿qué es filosofía?” mantienen entonces una relación directa que enlaza aspectos esenciales de la filosofía y el filosofar. (2008a: 15–16)

En concordancia con esta posición, que sostiene la imposibilidad de enseñar filosofía desde una aparente neutralidad o asepsia filosófica, el autor parte del marco teórico que ofrece el pensamiento de Alain Badiou para poner a funcionar conceptos fundamentales del filósofo francés –ser, acontecimiento, sujeto– en el ámbito propio de la educación en general y de la enseñanza de la filosofía en particular. Cerletti (2008b) construye una ontología de la educación institucionalizada a partir de la cual se propone pensar a las instituciones educativas como lugares de transformación que pueden ser abordadas desde una perspectiva filosófico–política. Su apuesta se dirige a pensar la enseñanza de la filosofía bajo el signo de la repetición y la creación. En tal sentido, el autor afirma que si bien encontramos en toda filosofía rasgos de repetición y de creación, la potencia del filosofar se manifiesta en la predominancia de los elementos de novedad frente a los de continuidad. Según su mirada, el sentido del pensar trata de intervenir de manera original en los saberes establecidos como hegemónicos en las prácticas sociales. Para ello lleva a cabo un estudio acerca de la configuración de sujetos colectivos en la educación.

No nos detendremos aquí en un análisis pormenorizado de esta obra. Sin embargo, lo que sí es significativo para nuestros propósitos, es plantear un cuadro de referencia general que permita inscribir nuestro planteo en el marco de una inspiración común en torno a la necesidad de desmontar la distinción artificial antes mencionada (entre *hacer* filosofía y *enseñar* filosofía) y a la posibilidad de pensar la dimensión política de la enseñanza de la filosofía, en función de intervenir en la construcción de lo común y dar lugar a la novedad.

Ya hemos observado que las reflexiones de Arendt buscan recuperar la posibilidad de una articulación del pensamiento y la política a través del Juicio. Y en relación con el juzgar reflexionante lo que debe ser juzgado tiene que ver con fenómenos del mundo que se manifiestan, aparecen ante todos, son contingentes y provisionales. En orden a la judicación o apreciación no hay criterios disponibles, y quien juzga debe valerse por sí mismo y de los criterios que trae consigo sin hacer abstracción de las opiniones de los demás y pensando en su recepción apropiada.

Como se planteó en el capítulo anterior nos interesa sostener que a través de la mediación del Juicio, es posible reconstruir la relación entre la facultad de pensar, que se ejerce en *solitud*, y la esfera estrictamente política, referida al mundo compartido de los asuntos humanos, en la que uno está siempre en compañía. Esta articulación se expresa en un movimiento continuo entre, por un lado, el carácter crítico–destrutivo del pensamiento y, por otro lado, el impulso constructivo–afirmativo del juicio. Ya nos hemos explayado en los capítulos anteriores sobre la caracterización del Juicio, avancemos ahora sobre la concepción arendtiana de la dimensión política del pensar.

Para pensar es preciso apartarse momentáneamente de los demás; pero, el pensar no debe aislarnos, advierte Arendt. En efecto, no se trata de retirarnos a la célebre torre de marfil, apartándose radicalmente de los asuntos humanos, sino de actualizar la dualidad que somos en solitario. Si en el estar a solas con nosotros mismos se activa ese diálogo interior que es el pensamiento, ello se debe, precisamente, a la esencial dimensión de la pluralidad que nos constituye, según la autora.

Si bien, desde los griegos se caracterizó al pensamiento como contemplación o meditación, presuponiendo su pasividad y quietud, Arendt lo concibe como una actividad profunda y vertiginosa. A partir de la sentencia que Cicerón atribuyó a

Catón y según la cual “nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo” (Arendt, 2002: 236), el pensamiento tiene la forma del dos-en-uno del diálogo interior. El pensar como el diálogo silencioso con uno mismo significa que bajo su unicidad aparente se inserta una diferencia, que implica que uno es para sí mismo y no sólo es para los otros. Esa dualidad del yo consigo mismo es lo que hace que el pensar sea realmente una actividad, en la que a la vez que preguntamos, respondemos. Y aquí encontramos otra clave importante del concepto arendtiano de pensamiento. Si el pensar es dialéctico y crítico es justamente por este proceso de preguntas y respuestas que se mueven a través de las palabras, pero de una manera tan silenciosa y, por ello, veloz, que nos resulta a veces difícil percibir su estructura dialógica. Esa imagen del pensamiento como diálogo de dos voces que no se dan tregua hasta haber realizado un examen satisfactorio de los problemas, es el principio de una idea de autonomía no solipsista (cfr. Fuster, 2017: 99).

La vía para esta reconsideración de una autonomía no solipsista del ejercicio del pensamiento, será a través de una figura paradigmática. Así, para ilustrar esta problemática Arendt apela al modelo socrático. Hunziker advierte que el texto “Filosofía y Política”,⁴⁷ preparado en 1954, es el artículo que inaugura la vuelta a los griegos, donde Arendt recupera a Sócrates como caso modélico, en función de reconocer en el filósofo ateniense la prioridad otorgada a una dimensión ético-política del pensar, en detrimento de una dimensión contemplativa. Es decir, Hunziker subraya que la estrategia arendtiana busca recuperar el intento socrático por establecer puentes entre la praxis filosófica y las dimensiones fundamentales de la dinámica política de la *polis* (cfr. Hunziker, 2017: 117). En esta dirección, la autora afirma que para Arendt la dinámica socrática:

[...] descubre una dimensión “política” del pensar: la valoración de la polis como un mundo público que, si bien en “crisis”, se funda en la experiencia y en la memoria de centralidad de la praxis y el discurso de los muchos, así como en el valor del carácter “plural” y polémico del mundo común que habilitan. (2017: 125)

⁴⁷ Este texto forma parte de una conferencia impartida en 1954 en la University of Notre Dame, “Philosophy and Politics”: The Problem of Action and Thought after French Revolution”. Fue publicado póstumamente con el título “Philosophy and Politics”, Social Research, Vol. 57, N. 1, 1990, pp. 9-64. Este ensayo fue publicado en castellano en *La promesa de la política* en una versión modificada con el título de “Sócrates”.

Examinemos más de cerca el interés arendtiano por un aspecto fundamental que aparece encarnado, según la autora, en la *praxis* socrática: el interés real de la filosofía por el mundo común de los seres humanos.

En las distintas referencias a Sócrates a lo largo de su obra, destaca Villa (2008), Arendt retoma los tres símiles con los que Platón define la actividad filosófica de su maestro: ‘tábano’, ‘comadrona’ y ‘torpedo’. El primer símil, representa al Sócrates que aguijonea con sus preguntas insistentes a los ciudadanos de Atenas para evitar que vivan adormecidos. El segundo, remite a quien deshace los prejuicios de sus interlocutores para ayudarlos a reconocer sus propios pensamientos. El último, refiere al pez que paraliza a todos aquellos que lo tocan y, al trasladarle sus propias perplejidades, hace que sus interlocutores interrumpan sus actividades cotidianas para reflexionar.

En el ensayo “Filosofía y política” (1954), la autora privilegia el símil de la ‘comadrona’ en desmedro de las figuras del ‘tábano’ y del ‘torpedo’. Así, el arte de la mayéutica sirve para “ayudar a los otros a que den a luz lo que ya pensaban, a que encuentren la verdad de su *doxa*” (Villa, 2008:120). Aquí Arendt resalta que no hay oposición entre verdad y opinión, dado que la dialéctica socrática no era una forma específicamente filosófica del discurso en contraposición a la persuasión y a la retórica, sino una conversación entre amigos que intentaban dilucidar la verdad de una *doxa* individual o de una perspectiva sobre el mundo que compartido. (cfr. Villa, 2008: 119-121).

Desde este enfoque, la *doxa* no se reduce a unas sombras en la pared de la caverna, ni a lo que irreflexivamente le viene dado a un individuo en la despreocupada actitud de la vida cotidiana. Más bien, necesita ser trabajada y extraída, del modo que denota el símil de la comadrona. “Dar a luz nuestra propia *doxa* significa llegar a tener consciencia de uno mismo en cuanto individuo integrante de una comunidad con su propia y exclusiva perspectiva”, escribe Villa (121). De modo que, la revelación de la particular perspectiva que cada cual elabora en relación con el mundo, exige una reflexión que reconozca la posición del otro en el mundo compartido. Aquí, interviene la socrática comadrona para estimular el proceso de articulación de esos puntos de vista.

Al enfatizar la función mayéutica, Arendt está relegando, por un lado, el símil del tábano, que encarna la figura del maestro que posee la verdad absoluta y cuya

práctica filosófica se caracteriza por una racionalidad disolvente de las *doxai* de sus conciudadanos, en tanto arbitrarias y simplemente idiosincráticas, propia de quienes se ocupan del mundo de las apariencias. Por otro lado, busca confinar la pasión moral de Sócrates y su insistencia en cuidar de la propia alma.

En su ensayo “Desobediencia civil” (1970), Arendt califica el cuidado de la propia alma como apolítico, aduciendo que ese rigor moral se fundamenta, en última instancia, en el egoísmo y no en el cuidado del mundo. Este individualismo moral, consiste en una invitación a retirarse del mundo, a renunciar a las responsabilidades del ciudadano y al goce del actuar con otros. Desde la perspectiva del individuo concienzudo, que privilegia la coherencia consigo mismo, este alejamiento tiene el beneficio de minimizar la posibilidad de poner en peligro la propia armonía interior (cfr. Villa, 2008: 123).

En esta acusación contra la conciencia socrática, Villa observa, en primer lugar, el temor de Arendt a que individualismo y subjetivismo se confundan. Dicho de otra manera, refiere al temor de Arendt a que el proyecto de vivir confortablemente con uno mismo propicie la alienación del mundo. En segundo lugar, subraya la sospecha, de raigambre nietzscheana, que la filósofa alemana asume acerca de que la filosofía es en sí misma profundamente antipolítica. Villa interpreta aquí el gesto arendtiano como próximo al ‘platonismo invertido’ de Nietzsche y retoma las afirmaciones de Arendt acerca de la desconfianza de Platón frente al lugar del ‘inútil’ *sophos* en la vida democrática de la *polis*. En este contexto, siguiendo la argumentación arendtiana, el combate contra la *doxa* y la apuesta por el gobierno de los filósofos reflejan la intención de Platón de imaginar las condiciones políticas propicias para el desarrollo de la vida filosófica del *bios theoretikós*.

Por último, Villa sostiene que en “Filosofía y política” predomina la necesidad de teorizar sobre una acción política genuina que busque restaurar “la belleza del mundo que el totalitarismo había convertido en un recuerdo lejano e irreal” (134), aunque para ello deba relegarse el cuidado del alma.

Si bien, en líneas generales, coincidimos con las dificultades que señala Villa, disentimos con la posición que subyace a su planteo, al privilegiar cierta falta de coherencia respecto del tratamiento arendtiano de la dialéctica socrática y al afirmar que Arendt no reconoce el propósito central de la dialéctica socrática, esto es, “la conversación filosófica como un ejercicio del desengaño, de purga de opiniones para

evitar, en definitiva, la injusticia” (Villa, 2008: 131) y subordina la filosofía a la política, en otras palabras, “convierte a la vida del espíritu en la sirviente de la vida del ciudadano (cfr. Villa, 2008: 119).

Según nuestra lectura, no se trata de una subordinación de la filosofía a la política, sino, en concordancia con Hunziker, consideramos que la estrategia arendtiana busca combatir las distorsiones respecto de la política que una absolutización de la actitud contemplativa conlleva. Este privilegio otorgado a la dimensión contemplativa del pensar se expresa en una “hostilidad hacia el mundo común y como retiro hacia una reflexividad exclusivamente vinculada con un cuidado de sí, que no sólo se fundamenta en una independencia del mundo, sino que la fomenta” (2017: 192), escribe Hunziker.

Más allá de desdibujar el impulso moral socrático tras su misión filosófica, según se presenta en la *Apología*, encontramos en las reflexiones de Arendt, en línea con Maquiavelo y Weber, una decidida revalorización del mundo detrás de la preocupación por la política. Así, pues, en política lo que está en juego no es la salvación del alma, sino del mundo. Y la integridad moral del individuo no es el fundamento del criterio en base al cual se sopesan las obligaciones estrictamente políticas, dado que “en el centro de las consideraciones morales de la conducta humana se halla el Yo; en el centro de las consideraciones políticas se halla el mundo” (Arendt, 2007c: 155–156.) De acuerdo con Hunziker:

Así, lo que la autora descubre, finalmente, es la importancia de la política como “amor por el mundo” en el plano del propio pensamiento, así como su importancia para la propia praxis política. [...] Especialmente, a través de su conexión con el juicio como el vehículo de un “placer por el mundo”, el camino más efectivo para combatir el platonismo, y para pensar la relación entre filosofía y política por fuera de ese espacio tan determinante. (2017: 148)

En consonancia con esta interpretación, Birulés (2017) subraya que en materia de conducta moral lo que importa es el respeto a uno mismo, es decir, en la propia actividad pensante entendida como diálogo consigo mismo. Lo que importa es la coherencia, estar de acuerdo con uno mismo y sopesar que es peor hacer el mal que sufrirlo. De modo que en el criterio moral del pensamiento socrático la cuestión no es el interés por los demás, sino por uno mismo.

En cambio, desde un punto de vista político, cuyo objeto es el mundo, el espacio plural de relación y de palabra entre quienes lo habitan, lo que cuenta es

procurar un mundo en el que males como el totalitarismo no tengan lugar. “Cuando Sócrates afirmó que ‘es mejor sufrir el mal que hacer el mal’, –escribe Arendt– quería decir claramente que era mejor *para él* [...] Políticamente, por el contrario, lo que cuenta es que se haya hecho un mal” (Arendt, 1998: 71). Asimismo, en el ensayo “Responsabilidad colectiva” se lee:

La respuesta política a la proposición socrática sería: «Lo que importa en el mundo es que no haya injusticia; padecer la injusticia y cometerla son cosas igualmente malas». No importa quién la padezca; nuestro deber es evitarla. O, para invocar, en aras de la brevedad, otra famosa frase, esta vez de Maquiavelo, quien precisamente por esa razón quería enseñar a los príncipes «cómo no ser buenos»: escribiendo acerca de los patriotas florentinos que habían osado desafiar al Papa, los elogió por haber demostrado «en cuánto más apreciaban su ciudad que sus almas». Donde el lenguaje religioso habla del alma, el lenguaje secular habla del yo. (Arendt, 2007c: 156)

En este punto es preciso avanzar en la consideración de la relación que el pensar guarda con el juicio. Precisamente a través de la mediación del juicio que resitúa el pensamiento en el mundo, es posible disipar la tradicional hostilidad de la vida del filósofo hacia la política, en la medida que ambas formas de vida se nos presentan en su provisionalidad, contingencia y pluralidad constitutivas.

Mientras que el pensamiento trabaja con conceptos invisibles, que representan objetos ausentes, el juicio trabaja siempre con casos particulares, que tenemos a nuestro alcance. Pero ambos están interrelacionados, y se necesitan el uno al otro. Así, como el pensamiento, al efectuar el diálogo silencioso del yo consigo mismo, activa esa diferencia que caracteriza la identidad de la conciencia, de la misma forma puede decirse que el juicio, a la vez que es un subproducto del efecto liberador del pensamiento, *realiza* el pensamiento, al permitirle hacerse manifiesto en el mundo de los fenómenos⁴⁸. En efecto, el pensamiento, que para elaborarse se retira del mundo, no podría sin más ocuparse de las actividades mundanas y políticas del ser humano, si no fuese a través de esta facultad de juzgar cuyo camino prepara, a través de cuestionar o negar hipotéticamente lo que siempre hemos dado por sentado, de sacar a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas. El pensar se

⁴⁸ Aquí resulta interesante el vínculo que traza Plot entre Arendt y Merleau-Ponty al afirmar: “*The Life of the Mind* dealt with language and thought, with the invisible, in Merleau-Ponty’s words. And if, for the latter, perception was already expression, because there is no passivity of perception that is not already the activity of organization of the perceived, for Arendt, judgment became already action, since there is no judging that does not already actively affect the intersubjectively shared meaning of the world and no acting that does not passively anticipate what judgments will do with it in the space of appearance” (2016: 72).

torna, así, en una actividad práctica que libera nuestra capacidad de juzgar de los estrechos límites marcados por las categorías preconcebidas.

En una jornada de la Sociedad Norteamericana de Ética Cristiana en Richmond, en el año de 1973, Arendt afirma:

Así, creo que este ‘pensar’, sobre el que escribí y estoy escribiendo ahora –pensar en el sentido socrático–, es una función mayéutica, es obstetricia. Es decir, uno saca a la superficie todas sus opiniones, sus prejuicios, cosas por el estilo; [...] en cierto modo uno queda vacío después de pensar [...] y tan pronto como ha alcanzado este vacío, entonces, se llega a una situación difícil de describir, uno está preparado para juzgar. Esto quiere decir que, sin tener a la mano un código de reglas bajo las cuales se puede subsumir un caso particular, se puede decir: ‘esto es bueno’, ‘esto es malo’ [...]. Y la razón por la cual creo tanto en la *Crítica del juicio* reside en que [...] yo creo que el modo como decimos ‘esto es bueno’, ‘esto es malo’ no es muy diferente de cuando decimos ‘esto es bello o feo’. Es decir, que ahora estamos en condición de salir al encuentro del fenómeno, por decirlo así, de frente, sin aplicar un sistema preconcebido⁴⁹.

Ese impulso motivado por un interés profundamente político, recurre a la actividad filosófica para articular el carácter compartido del mundo, aunque se ofrezca a cada uno de distinta manera. Estas consideraciones tienen que enmarcarse en el propio posicionamiento de Arendt que pretende romper con la concepción tradicional de la actividad del pensamiento como retraído del mundo y en tensión con los asuntos humanos y, por tanto, con la política.

Es posible afirmar que Arendt nos invita a matizar el abismo entre esas actividades aparentemente excluyentes. Con el auxilio de la mentalidad ampliada y de la imaginación es posible pensar desde la perspectiva de otros interlocutores para tomar distancia respecto de nuestros presupuestos, a fin de reconsiderarlos en el entramado de otros supuestos.

A modo de recapitulación, entonces, podemos agrupar los rasgos que presenta la dimensión política del pensar para la filósofa alemana. El pensar es una actividad que, en su sentido no cognitivo y no especializado como “el diálogo silencioso entre yo y mí mismo”, constituye una posibilidad siempre presente para todos. En primer lugar, ese diálogo silencio o ese dos-en-uno es el principio de una idea de autonomía no solipsista y, en segundo lugar, el pensar no es el privilegio de unos pocos ni es el monopolio de ‘pensadores profesionales’.

⁴⁹ Citado en Young-Bruehl, Elisabeth (1991): *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch, p. 615.

Se trata de un tipo de pensamiento diferente de los procesos mentales de la deducción, de la inducción y de la obtención de conclusiones, cuyas reglas lógicas de no contradicción y de coherencia interna se pueden aprender de una vez para siempre y después sólo habría que aplicarlas. Asimismo, la autora refiere a la cualidad del pensar que saca a la luz las creencias no examinadas, cuestiona aquellos prejuicios no analizados, y los *clichés* en los cuales encontramos muchas veces un refugio para evitar el verdadero compromiso con nuestra propia vida. En este sentido, el símil de la comadrona pone el acento en el arte de la mayéutica que ayuda a deshacer prejuicios y dar a luz los propios pensamientos sobre el mundo compartido. “Para Sócrates, –escribe Arendt–, la mayéutica era una actividad política, un dar y tomar, fundamentalmente sobre la base de una estricta igualdad, cuyos frutos no podían ser valorados en función del resultado, de llegar a esta o aquella verdad general” (2016a: 53). Asimismo, la figura de la comadrona no busca conquistar ni apropiarse de una “verdad”, sino antes bien ayudar a alumbrar la verdad que cada quien posee en potencia.

En este punto el símil de la comadrona tiene una resonancia significativa con una temática que atraviesa la obra arendtiana: la natalidad. Es interesante pensar la potencia de la figura socrática de la comadrona con la categoría política de la natalidad, a partir de la cual se expresa la idea de que con el nacimiento algo nuevo se inicia, el comienzo interrumpe la continuidad y así da lugar a la novedad. Aquí es clave el lugar en que se sitúa el pensar. No se inmoviliza en la calma de la contemplación, sino que se mueve en el terreno de la contingencia y de la relación con otros, y se arriesga a afrontar la urgencia de la actualidad.

Esta dimensión política del pensar, eminentemente dialógica y comunitaria, nos interesa evocar a fin de poner en evidencia el propósito arendtiano de subvertir las oposiciones tradicionales de la filosofía que situaban al pensamiento fuera del mundo, desactivando así la desvinculación tradicional de la actividad del pensar respecto de la política.

A nuestro entender, la operación de desmontaje que lleva a cabo Arendt sobre el lugar que le otorgó la tradición al pensar como la más elevada de las actividades de la vida contemplativa, constituye un suelo fecundo para la rearticulación entre la filosofía y la política.

Aquí cobra renovado vigor la tensión inherente a toda actividad educativa a partir de un doble movimiento: por un lado, la *natalidad* expresa una discontinuidad a través de la promesa de una singularidad irreductible, y, a la vez, de una inscripción simbólica en un orden preestablecido. Por otro lado, la *conservación* lleva a cabo un doble cuidado del niño frente al mundo y del mundo frente al niño.

En el marco de esta concepción de educación se inscribe la tensión dinámica entre pensar y juzgar. Así, el movimiento del pensamiento hacia el juicio posibilita resituarse al pensamiento en el mundo y, en la dirección inversa, el juicio necesita de la actividad crítico-destructiva del pensamiento para cuestionar lo establecido, para dar lugar a la novedad.

La novedad configura una experiencia que invita a pensar, pero a un pensar que en combinación con el juzgar revaloriza el mundo. Desde esta perspectiva, postulamos la fórmula “pensamiento-juzgante” en la cual convergen la concepción del pensar y el juzgar en clave arendtiana. Así, nuestra apuesta al fortalecimiento de la dimensión política de la enseñanza de la filosofía recae fundamentalmente en la posibilidad de promover y ejercitar en las instituciones educativas una práctica filosófica que propicie lo que llamamos *pensamiento-juzgante*.

El principio lo que orienta al pensamiento-juzgante es el “amor por el mundo”, que decide asumir la responsabilidad por el cuidado del mundo común.

Aquí es relevante recordar la noción de autoridad en el sentido arendtiano, que se diferencia del poder tecnocrático del experto, sometido al esquema de una fabricación, de una *techné poiética*. Tal como desarrollamos al inicio del capítulo, el término autoridad enuncia una relación con el comienzo. Se asocia la idea de origen con la de crecimiento, aumento, y la clave está en lo que comienza con la autoridad, es decir, el hecho de que algo precisamente encuentre allí su génesis y su desarrollo. Hablar o actuar con autoridad es permanecer vinculado a la potencia del origen, que no vale tanto por sí mismo, sino por lo que hace nacer. Se trata de una potencia productiva de la autoridad. En este sentido, consideramos que es posible pensar la actividad del pensamiento-juzgante como aquella que da inicio a una experiencia del pensar con otros, en un lugar y espacio común.

En contraposición al experto, suscribimos a la figura del amateur o amante que proponen Simons y Masschelein (2011c). El maestro amateur es un apasionado que le da vida y puede hacer que su materia hable:

Entonces, el maestro amateur es alguien que ama el mundo, o por lo menos algo en el mundo, por ejemplo una materia. Es por amor –para utilizar una vez más la terminología de Arendt (1958)– que pone algo sobre la mesa, y no puede hacerlo sin agregar que es interesante y valioso para él y para su mundo. Pero es por amor a la nueva generación que no agrega o, quizás más rotundamente, no puede agregar cómo debería ser utilizado. El maestro siente que su tarea es liberarlo para el uso común y, por lo tanto, ofrecer a los estudiantes la experiencia del uso libre y de la potencialidad frente a, o en relación a, lo que se pone sobre la mesa (2011c: 335).

Según los autores la *subjetivación pedagógica* que propicia el maestro amateur es entendida como “la experiencia de la potencia o de la capacidad de hablar, de pensar y de actuar” (2011a: 29). Queda reservada para: “...la confirmación de la igualdad y, específicamente, para la confirmación de la propia «capacidad para» o la propia «potencia»” (2011b: 136). En línea con lo que venimos planteando en este capítulo, la subjetivación pedagógica interrumpe y suspende el orden jerárquico de la autoridad de la palabra experta del especialista. Así, el amateurismo se expresa en el amor al mundo y a la nueva generación. En este marco interpretativo apostamos a la función que el pensamiento-juzgante puede desempeñar como vehículo de una filosofía del mundo común.

3.4 Filosofía del mundo común

Es comunicando con el mundo que comunicamos indudablemente con nosotros mismos. Tenemos el tiempo entero y estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo.

Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*.

De acuerdo con lo que hemos sostenido, nuestra propuesta busca aportar en dirección a un diálogo entre el campo de lo político y la enseñanza de la filosofía. Ahora bien, no se trata de reeditar la inserción filosófica en otra área del conocimiento⁵⁰ ni tampoco supone una instrumentalización de la filosofía al servicio de principios extra-filosóficos. Politizar la enseñanza de la filosofía no significa, a nuestro juicio, proponer un programa político para enseñar filosofía, ni pretender que la materia Filosofía contribuya a reducir el “déficit democrático”, a través de la

⁵⁰ En el marco impulsado por la Ley de Educación de 1993 encontramos la presencia de la filosofía en el área de Formación Ética y Ciudadana. Véase: Obiols, G. y Díaz, M., “Enfoques, inserción curricular y metodología para la Educación Ética y Ciudadana”, en AAVV. (1997): *La formación ética y ciudadana en la Educación General Básica*, Bs. As., Novedades Educativas.

promoción de competencias para la ciudadanía y la participación democráticas. Antes bien, nos interesa subrayar la importancia de reconocer la dimensión conflictiva y el carácter público presente en el enfoque crítico y problemático de la filosofía, al considerarla como una actividad que promueve la conceptualización de la realidad y la construcción de criterios de actuación en ella, a partir de intervenir en la lucha por ponerle nombre a las cosas. Por ello, al participar en la disputa por el sentido dominante, el enfoque crítico y problemático de la filosofía queda sujeto a la lógica de lo político.

En este sentido, en el marco del decaimiento de lo público y de las concepciones instrumentalistas de la acción, consideramos fructífero transpolar al campo educativo la reactivación arendtiana de lo común y su apelación a una dimensión dialógica e intersubjetiva.

Partiendo de la base de lo común como algo que hay que construir y no como algo dado, se abre una línea de problemas en torno a quién/es encarnan, y cómo lo hacen, esa dimensión colectiva, común y general, que frecuentemente se asocia a lo público.

En alguna medida, la vocación *intersubjetiva* del Juicio reflexionante se fundamenta no en la empatía, como un “ponerse en el lugar del otro”, sino como un entender los criterios de grupos implicados en una situación, de intereses y necesidades de distintos colectivos. Así, en tiempos de atomización creciente, donde se proclama el triunfo del individualismo egoísta, en el marco de una globalización normalizada y normalizadora, vale la pena volver a interrogarnos acerca de lo común y, en particular, acerca del lugar de lo común en la tarea de educar. Plantear la cuestión de lo común implica encarar la dificultad de reencontrar, reinventar su sentido, sin desconocer que en nombre de lo común se han sostenido y se sostienen relaciones de subordinación y de exclusión al servicio de la dominación y el control.

En esta dirección, nos interesa llamar la atención sobre los riesgos que conlleva renunciar sin más a pensar qué formas puede asumir la reivindicación de lo común. De acuerdo con Pablo Gentili, poner lo común bajo sospecha desde el discurso neoliberal ha contribuido con el debilitamiento de la escuela pública:

Poner lo *común* bajo sospecha, identificando toda aspiración a construir lo que nos pertenece y nos iguala como comunidad, esto es, lo *público*, como la causa de todos nuestros males y penurias ha sido una de las mayores victorias del liberalismo de la

segunda mitad del siglo xx. [...] La derrota de lo público, de lo común ante la efervescencia supuestamente creativa del individualismo egoísta se ha gestado en el plano de las ideas y se ha consolidado en el plano político [...] Poner lo común bajo sospecha ha creado condiciones para la promoción de políticas de desprestigio y debilitamiento de una de las instituciones fundamentales de todo orden democrático que aspira a sustentarse sobre la igualdad y la justicia social: la escuela pública y el derecho a la educación. (2008: 32)

La destitución simbólica de lo común, de lo público, se dirige a concebir las instituciones educativas como entidades prestadoras de servicios y avanza en su sometimiento al paradigma empresarial. Ciertamente lo común puede ser pensado e implementado de manera asfixiante, disciplinaria y autoritaria. Sin embargo, según nuestro punto de vista, contra la destitución de los espacios comunes, la educación no puede ser sino una promesa sobre lo común.

En este sentido, consideramos, junto con Cornu (2008), que la institución educativa puede ser pensada como un lugar, un tiempo y una experiencia (en) común. Un lugar y un tiempo comunes como marco de una posible experiencia en común. Según este enfoque, lo común se configura a partir de una pluralidad abierta y polifónica, en contraposición al sentido de una globalización mercantilista, sofocante y deshumanizante.

Aquí es preciso recordar, tal como lo desarrollamos en los capítulos anteriores, la modalidad de lo político en Arendt, a partir de la fórmula que propone Plot, de lo-común-en-pluralidad. Según lo que venimos argumentando, la politicidad inherente a la función imaginativo-reflexionante del Juicio estético no se identifica con un contenido específico, sino que se manifiesta más bien en una modalidad del estar juntos en el mundo. Entendiendo “mundo” como un ámbito de asuntos “en común”, en tanto espacio de aparición y co-percepción plural, donde tiene lugar la interacción, en contraposición con el lugar particular y privado que cada cual ocupa. Así, la facultad de juzgar, que en su función reflexionante asume el carácter imaginativo y dialógico en el terreno de la contingencia y de la relación con otros, se mantiene como razón mundana y configura el sentido para el carácter común de los asuntos humanos.

Esta concepción de lo político nos permite, siguiendo a Cornu (2008), explorar un modo de pensar lo común en estrecha relación con el ser-con partiendo de las ideas de pluralidad y de hospitalidad. En esa dirección de búsqueda de las condiciones de un mundo común, consideramos que se presenta el desafío de

inventar algo que se aleje de la *desolación común de masas* y del *repliegue comunitarista*. En primer término, las sociedades de masas destruyen lo común operando sobre identidades indiferenciadas, fusionadas pero desoladas, encarnadas en el aislamiento consumista. En segundo lugar, los comunitarismos apuntan a recrear lo común de un modo regresivo, apelando a nociones que indican atributos o modos de la pertenencia. (cfr. Cornu, 2008: 134–137) En palabras de la propia autora:

[...] buscamos las *condiciones de otra individuación*, de un *devenir sujeto*, de una subjetivación. Lo común buscado sería aquello que ‘separa y une’, un espacio de subjetivaciones abierto por los mismos actos del *devenir sujeto*, un lugar para acontecimientos que resistan tanto al aislamiento consumista como a la confusión de todos en Uno. (Cornu, 2008: 137)

De modo que lo común buscado no es algo anterior, sino el efecto de una apertura de encuentro. Por tanto, en lo concerniente a lo común no se trata de hallar aquellos rasgos que los diferentes comparten, sino antes bien se trata de explorar aquello que se *puede* en común. De modo que es preciso dar lugar y hacer que advenga lo común. En este contexto, es importante recordar la dimensión eminentemente dialógica del pensamiento extensivo, que en contraste con un pensamiento especulativo, se trata de un pensar que retorna al mundo, que se vincula con los acontecimientos de la experiencia viva y se mantiene vinculado a ellos.

Asimismo, la operatividad creativa y la función comunicativa de la imaginación, que están a la base de la capacidad de juzgar, hace referencia a los otros, desde un nivel de experiencia que va más allá de la empatía, a fin de vehicular espacios cada vez más amplios para lo común plural. “Lo común plural – sostiene Cornu– es cuestión de hospitalidad: de un lugar para *uno* más, para otro, otro que es *uno más* y que es forzosamente otro” (144).

Desde este enfoque, consideramos que uno de los desafíos de la enseñanza de la filosofía radica en el permanente y renovado esfuerzo por crear nuevas formas de lo común donde el cuestionamiento constante de los límites haga posible la capacidad de interlocución para dar lugar a nuevos interlocutores.

Aquí nos interesa llamar la atención, siguiendo a Bárcena (2006), en qué medida la *pedagogía del mundo* arendtiana tiene como fundamento una relación con el tiempo, en tanto origen, condición y fines de la educación remiten a su dimensión temporal. Cada educador y educadora contribuye a formar a los recién llegados a

partir de la memoria de algo que le precede. Así, la educación reposa en la existencia de un mundo común que resulta de la pluralidad de los seres humanos, y, sobre todo, de las generaciones. Al respecto, Bárcena afirma: “[...] habitamos espacios y tiempos, y hacemos de unos y de otros lugares de encuentro y de memoria, espacios de la lengua y del cuerpo, un escenario del mundo” (2006: 221-222).

Según este autor, la apuesta arendtiana se orienta por una *cultura animi*, por una alianza entre cultura y política, para que la educación no se reduzca a una función biopolítica, esto es, como mera transmisión de modos de subsistencia, de procesos de normalización de la vida. En cambio, pensar la educación como una experiencia del tiempo y del comienzo, permite concebirla como un “[...] acto vivo de transmisión del pasado y de invención del futuro: de un pasado al que llegamos por la memoria para permitir un nuevo comienzo, y de un futuro impredecible que garantizamos mediante las promesas” (2006: 223). Se trata de introducir una relación con el mundo a través de una perspectiva de la memoria que admita tanto rehabilitar el pasado como establecer nuevos comienzos.

En definitiva, si de acuerdo con esta lectura la temporalidad es la trama de la empresa educativa, es preciso atender a su doble vectorialidad: el tiempo antecedente y el tiempo por venir. Recordemos que, según la pensadora alemana, la acción de educar consiste en una tarea de mutuo cuidado: el cuidado de los que llegan (la novedad de los recién-llegados) y el cuidado del mundo (conservación del legado cultural). Desde este punto de vista, se comprende a la educación como un campo de tensión permanente entre un tiempo antecedente y un tiempo por venir, es decir, entre las nuevas generaciones que van a habitar el mundo y la tradición cultural preexistente.

Otro aspecto de este doble movimiento prospectivo y retrospectivo, entre la natalidad y la conservación, se inscribe en la idea de un mundo compartido y de un mundo común por construir. Como condición de posibilidad de lo acontecimental, de la novedad, encontramos, por un lado, un mundo común que opera a la base de nuestras acciones y, por otro, en función del sentido de la hospitalidad antes mencionado, un impulso por ampliar las formas de lo común de ese mundo preexistente. Así, si pensamos en la educación institucionalizada, coincidimos con Cerletti (2008a: 71) al afirmar que:

Las escuelas o las instituciones educativas en general, son sitios de encuentros entre personas, saberes, tradiciones, pensamientos. Por lo tanto, la dimensión eventual de toda práctica educativa, y de la filosofía especialmente, constituye el suplemento permanente de toda repetición, por intensa o cerrada que aparente ser. Todo saber está siempre expuesto a ser interpelado y en esto la filosofía juega su condición de posibilidad.

En esta línea de pensamiento, consideramos que la enseñanza de la filosofía en la escuela resulta valiosa en la medida que habilite espacios para el ejercicio y desarrollo de la imaginación y del pensar ampliado que están a la base de la capacidad de juzgar. Por ello podemos afirmar que la especificidad de la filosofía como pensamiento radical y creativo inscribe a la enseñanza filosófica como un ámbito fértil para el ejercicio de confrontación público-política orientado a transformar intereses acotados, privados e individuales, en intereses más amplios, públicos y comunes.

La enseñanza de la filosofía puede ofrecer oportunidades para analizar los discursos y las prácticas de dominación y tomar parte en las disputas culturales y políticas. En este sentido, el espacio del aula puede ser una instancia fecunda para que los y las jóvenes se inicien en el ejercicio reflexivo sobre la complejidad de la trama política actual.

Como ya se ha tenido ocasión de subrayar, la idea de *cuidado* desempeña un papel clave en la concepción arendtiana de educación. En efecto, la acción de educar consiste en una tarea de mutuo cuidado. En este punto, no debemos perder de vista la influencia de Merleau-Ponty en la concepción existencial y fenomenológica de la noción de mundo arendtiana. Desde esa perspectiva, la noción de mundo no hace referencia a un cosmos teóricamente contemplado desde un punto de vista ideal, ni a un mero hábitat animal, sino al mundo práctico, al mundo vivido, en tanto espacio de aparición y co-percepción plural, donde tiene lugar la interacción. El filósofo francés lo expresa del siguiente modo:

[...] el mundo, pues, como cuna de las significaciones, sentido de todos los sentidos y suelo de todos los pensamientos, el medio de superar la alternativa del realismo y el idealismo, del azar y la razón absoluta, del sinsentido y del sentido. El mundo, [...] como unidad primordial de todas nuestras experiencias en el horizonte de nuestra vida y término único de todos nuestros proyectos [...] (1997: 438).

El doble trabajo de desarticulación y rearticulación antes referido se sustenta en esta concepción de mundo, entendido como condición (“unidad primordial de

todas nuestras experiencias”) y como envite (“término único de todos nuestros proyectos”). En términos arendtianos el mundo común es un conjunto de objetos duraderos al que cada uno llega al nacer, pero también es aquel que, en cierta manera, es preciso hacer que advenga, sobre el cual hay que decidir, apareciendo en público. Así, el énfasis en lo “común” remite tanto a lo que es, a lo dado, como a lo simbólico. Es decir, concierne a la percepción y se inscribe en el orden de los hechos, y también concierne al juicio y se inscribe en el orden de la decisión. Desde el primer enfoque, se enfatiza la estructura perceptiva y lo común reside en la “sensación de realidad” que reúne la diversidad de los cinco sentidos en la aprehensión de un mismo objeto y permite su reconocimiento desde diversas perspectivas. A partir del segundo, se hace hincapié en la estructura judicativa y lo común es fruto de una representación más que de una percepción. No es dado, sino “solicitado” por el juicio, propio del modo de pensar ampliado.

De acuerdo con esta perspectiva, “común” no reviste el carácter de uniforme, homogéneo o estable, sino de posible, abierto, compartido y para todos. En definitiva, al decir de Cornu, “mundo común” no remite a una globalidad normalizada, sino a un *mundo compartido* (2008: 133).

En esta misma línea, Etienne Tassin subraya la necesidad de desacoplar el criterio de lo común, tal como sugieren los análisis de Arendt, de una lógica identitaria sobre la base de una modalidad que obedece a una pertenencia idiosincrática, bajo la forma de un reconocimiento étnico, confesional, cultural o nacional. Así, el mundo común tiene lugar acogiendo el conflicto o más precisamente una conflictualidad insuperable. En palabras de Tassin:

El verdadero envite es de comprender que el mundo común al cual abre el espacio público, no es común sino al ser *polémico* en sentido heraclítico —abierto sin cesar por *polemos* a la *apeiron*—, mientras que las comunidades particulares de pertenencia identificatorias obedecen, ellas, a una ley de enclaustramiento. (1999: 66)

De modo que el mundo común no tiene coordenadas estables, esto es, no está constituido presuntamente de una forma inmutable, universal y necesaria, ni el estar-juntos en el mundo es pensado como la fusión de muchos en el uno, sino que lo común es pensado como lo múltiple, es decir, como un magma de movimientos, reacciones, reconfiguraciones y recorridos de ida y vuelta.

Aquí es preciso enfatizar nuevamente que, desde nuestra perspectiva, Arendt no es una filósofa del consenso⁵¹, por el contrario, en cercanía con Rancière⁵² se podría entender lo común en tanto coexistencia de encuentros y desencuentros, donde la “resolución” del conflicto es incesantemente diferida. Asimismo, atendiendo a la estructura judicativa antes mencionada, es útil enfatizar que la escena política es el terreno donde se manifiesta lo común. A su vez, en ese escenario los rasgos de la acción–con–los–otros se expresan a través de lo imprevisible, contingente, frágil e ilimitado.

Recordemos, en primer lugar, la centralidad que ocupa para el pensamiento arendtiano, la manifestación y consolidación de la pluralidad del mundo común en la política y, en qué medida, es inseparable del conflicto. La pluralidad conlleva siempre conflicto, pero la conclusión inversa no es válida. En segundo lugar, la filósofa alemana sostiene que el conflicto no es en sí mismo lo que define la práctica política, sino la forma en que ésta se manifiesta. De este modo, la pluralidad propia de la vida política significa no solo diversidad y diferencia, sino también contingencia. La política no puede realizarse sin la interferencia del ruido que produce el conflicto de opiniones (cfr. Serrano Gómez, 1996).

Como hemos intentado poner de manifiesto, lo común no es algo dado de lo cual ya disponemos, sino el efecto de una construcción, que no aspira a la concordancia, sino a una acción en común en el contexto de las divergencias. En esa

⁵¹ Resulta esclarecedor el artículo de Patrice Vermeren “El desplazamiento de la filosofía, el no–lugar de la democracia y la lengua de la emancipación” en *Temas y debates* 22, año 15, julio–diciembre 2011, pp. 51–63, donde el autor afirma que: “En el punto nodal del campo agonístico de donde proceden los cuestionamientos actuales de la filosofía política opera la figura conceptual paradójica de Hannah Arendt”. Así, encontramos una referencia a la filósofa alemana a partir de quienes buscan recuperar la filosofía política académica, y a partir del kantismo de Arendt suscriben su pensamiento a una ética de los derechos, que busca legitimar la pluralidad de las opiniones articuladas al Estado por la forma de la democracia representativa parlamentaria y la pluralidad de los partidos políticos. Por otro lado, Hannah Arendt es leída por Miguel Abensour, en oposición a los restauradores de la filosofía política académica de Myriam Revault d’Allonnes a Ferry y Renaut, a partir de su interés por volver a las cuestiones políticas mismas desde una mirada fenomenológica. Así, este autor la describe “como una figura de resistencia: resistencia a la sociologización que persiste de la política, y resistencia a la restauración de la filosofía política, que apunta al ocultamiento de los asuntos políticos”.

⁵² Para profundizar esta relación entre el pensamiento de ambos autores es interesante el análisis comparativo que lleva a cabo Étienne Tassin entre la *singularización* en Arendt y la *subjetivación* en Jacques Rancière. Véase: Tassin, E. (2003) *Un monde commun*, Paris, Le Seuil y Tassin, E., “De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze” *Revista de Estudios Sociales* No. 43, Bogotá, agosto de 2012, pp. 36–49.

dirección, exploramos un modo de pensar lo común en estrecha relación con el ser—con partiendo de las ideas de pluralidad y de hospitalidad. En este sentido, consideramos que las instituciones educativas pueden ser pensadas como un lugar, un tiempo y una experiencia (en) común. Un tiempo y un lugar compartidos, como marco de una posible experiencia en común. Dicho de otro modo, la escuela puede ofrecer un tiempo y un lugar para abrir experiencias de articulación entre lo universal y lo particular, es decir, lo común, en tensión con una dinámica de inmunización y neutralización de la dimensión política.

En esta dirección consideramos que la apertura y potencialidad del aparato categorial arendtiano resulta fecundo para pensar el carácter público y político de la enseñanza de la filosofía en el sentido de iluminar invitando a la atención hacia algo en común, un lugar, un tiempo y una experiencia en común, como suelo fértil para la inauguración de nuevos comienzos.

Desde esta perspectiva, procuramos contribuir en forma preliminar al reconocimiento de la dimensión política de la filosofía en situación educativa, a través de la puesta en práctica de un pensamiento—juzgante en solitud: común, que no recree la tradicional hostilidad de la filosofía hacia la política y en forma concomitante, la distinción jerárquica entre *hacer* filosofía y *enseñar* filosofía.

Para ello, buscamos delinear una concepción eminentemente política de la enseñanza de la filosofía a través de subrayar el papel central que desempeña la formación del pensar y del juzgar. Tarea que se asume desde una práctica del pensamiento—juzgante en función de su impulso crítico—movilizador dirigido a lo particular y contingente con una vocación intersubjetiva y transformadora. Así, a través de la mediación del juicio se reconsidera la relación entre el pensamiento (actividad en solitud de la filosofía) y la política (referida al mundo compartido de los asuntos humanos), gracias a una filosofía del mundo (común) que mantiene a la actividad del pensamiento, en su implicancia con el juicio, aferrada al mundo compartido. Una filosofía del mundo común que invita a pensar en compañía (solitud) y juzgar en común.

Consideraciones finales

El infierno de los vivos no es algo que será; hay uno, es aquel que existe ya aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Dos maneras hay de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de no verlo más. La segunda es peligrosa y exige atención y aprendizaje continuos; buscar, y saber reconocer quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacerlo durar, y darle espacio.

Ítalo Calvino, *Las ciudades invisibles*

En este recorrido, a través de una serie de tensiones presentes en la lectura arendtiana de la capacidad de juzgar, nos hemos propuesto llevar a cabo una tarea reconstructiva y propositiva, a fin de esbozar algunas claves en dirección a privilegiar la dimensión de lo político en la enseñanza de la filosofía en las instituciones educativas.

En un primer momento nos concentramos de manera privilegiada en la reconstrucción de la lectura política arendtiana del Juicio estético kantiano abordado en la tercera *Crítica*. En un segundo momento, nos abocamos a la reapropiación de la caracterización arendtiana de la trama conceptual del Juicio reflexionante para reconducirla al ámbito de la educación y de la enseñanza.

A lo largo del trabajo, intentamos mostrar en qué medida en la recuperación de Arendt del Juicio estético kantiano se cifra la clave para reconsiderar el problema de una tensión fundante entre filosofía y política, tal y como fue concebida en la tradición imperante en el pensamiento filosófico occidental. Tensión en la cual, según nuestra lectura, hunde sus raíces la distinción jerárquica entre *hacer* filosofía y *enseñar* filosofía. Si partimos de la premisa de que la relación con los otros está en el núcleo más íntimo de lo político, la actividad de enseñar filosofía es desvalorizada precisamente por los aspectos que configuran su politicidad: está ligada a la contingencia, la inestabilidad, la pluralidad, el conflicto y la novedad, propias del ámbito de los asuntos humanos y, en este sentido, constituye una amenaza para la actividad de un pensar puro y especulativo, alejado y al resguardo del mundo, según el punto de vista de la actitud teórico–contemplativa, asociada al hacer filosofía. Por ello, en dirección a disputarle a la tradición filosófica (“platonismo”⁵³, según la

⁵³ Recordamos que por “platonismo” la autora refiere a una operación conceptual que tiene a la base la necesidad de una separación entre la vida del pensamiento y la política, fundada, por un lado, en

expresión de Hunziker) el sentido restringido otorgado a la actividad de pensar, en función de su actitud renuente a la responsabilidad por el mundo de los asuntos humanos, nos apropiamos de la operación de desmontaje que lleva a cabo Arendt, para dar un primer paso en dirección a politizar y revitalizar la enseñanza de la filosofía.

Desde este enfoque, nos interesó subrayar el énfasis que propone la autora al sostener que sólo la facultad de juzgar se mantiene como razón mundana y configura el sentido para el carácter común de los asuntos humanos. La lectura arendtiana plantea una visión del Juicio como expresión de agencia y de autonomía no solipsista. Tanto respecto de la perspectiva del actor como del espectador, no postula sujetos pacientes que reciben estímulos, sino agentes que ejercen una discriminación activa y una reflexión crítica. A partir de las categorías centrales de la estética kantiana podemos reconocer el sentido de la subjetividad activa presente en la figura del espectador.

En la tercera de las Críticas no hay lugar para los juicios determinantes ni los imperativos categóricos. La filósofa alemana toma la potencialidad política del Juicio estético y deja de lado su tratamiento desde la esfera ética y gnoseológica. Ni el pensar puro ni la voluntad pueden proporcionar los principios capaces de comprender lo político como tal. Así, el ámbito abierto a través del Juicio no es un espacio de verdades apodícticas, sino de intervención, y esto revela su condicionamiento a la real y concreta participación por parte de quienes juzgan, tanto como actores o espectadores. Mientras que en las primeras dos Críticas kantianas la categoría de la pluralidad no tiene relevancia, dado que el sujeto de la esfera teórica es el yo y el de la esfera ética es el sí mismo, en la tercera Crítica, el sujeto del mundo estético es el nosotros, un nosotros constitutivamente abierto a la relación con los demás.

Este espacio de intervención abierto a la relación con los demás que habilita la capacidad de juzgar, busca reconciliar el pensamiento y el sentido común. Así, podemos concebir al juicio como el pensamiento mismo en tanto se vuelve hacia los asuntos mundanos y retorna al “entre nosotros”.

una desvalorización de la esfera de los asuntos humanos, y, por otro, en una distorsión sobre el sentido de la dimensión contemplativa del pensar (2017: 160).

A su vez, procuramos mostrar que este pensar arraigado en el mundo y en el sentido común, a través de la mediación de la comprensión y del Juicio, es un pensar orientado al “cuidado del mundo” en detrimento al privilegio otorgado al “cuidado de sí”. Si atendemos a la vocación de la búsqueda del sentido, propio de la comprensión, a los rasgos de imparcialidad, desinterés, publicidad y mundanidad, presentes en el Juicio reflexionante, es posible advertir la operación arendtiana de reinscribir al pensamiento en la efectividad y fenomenalidad del sentido común, en dirección al “cuidado del mundo”, es decir, orientado a promover una determinada relación con el mundo, un modo de concebirlo y de habitarlo.

Nuestra apuesta filosófica se dirigió a fundamentar que la actividad conjunta del pensamiento y del Juicio detenta implicancias fecundas para el ámbito de la educación. A partir de la articulación entre el pensar comprensivo y la capacidad de juzgar desde una perspectiva política es posible reivindicar el terreno de lo común, invitar al ejercicio del pensamiento ampliado, potenciar la imaginación y vehicular espacios cada vez más amplios para la discusión sobre los aspectos “mundanos” y plurales de nuestra existencia.

En este punto, intentamos mostrar el papel clave que desempeñan la imparcialidad y el desinterés en tanto elementos relacionados con la totalidad de la experiencia estética. Siguiendo la argumentación arendtiana, la atención a la imparcialidad como rasgo del pensar ampliado, no significa sino obtener y tener presente la mayor panorámica posible sobre las posiciones y puntos de vista desde los que se considera y juzga un estado de cosas. Asimismo, la atención al criterio del desinterés en la facultad del Juicio político, en tanto competencia de cualquiera, puede contribuir a cuestionar el monopolio de la inteligencia política dejada en manos de especialistas y tecnócratas.

De modo que cuando juzgamos particulares sin subsumirlos en normas predeterminadas estamos ejerciendo una capacidad que cualquier persona puede ejercer con independencia de su preparación intelectual. Desde esta perspectiva, la capacidad de juzgar se extiende por todos los niveles sociales y no constituye una prerrogativa de unos pocos privilegiados, dado que se supone y atribuye a todos porque es de “este mundo”.

Como hemos intentado poner de manifiesto en este trabajo, la vocación intersubjetiva del Juicio reflexionante se fundamenta no en la empatía, es decir, en un

“ponerse en el lugar del otro”, sino en la posibilidad de comprender los criterios de grupos implicados en una situación. La politicidad (“lo-común-en-pluralidad”, según la expresión de Plot) inherente a esta vocación intersubjetiva cobra renovado vigor atendiendo al núcleo problemático filosófico y político que se actualiza en cada acción educativa: la introducción de la novedad y el cuidado de un mundo común.

Recordemos que, según Arendt, la acción de educar consiste en una tarea de mutuo cuidado: el cuidado de los que llegan (la novedad de los recién-llegados) y el cuidado del mundo (conservación del legado cultural). Desde este punto de vista, se comprende a la educación como un campo de tensión permanente entre un tiempo antecedente y un tiempo por venir, es decir, entre las nuevas generaciones que van a habitar el mundo y la tradición cultural preexistente.

En definitiva, si de acuerdo con esta lectura, la temporalidad es la trama de la empresa educativa, es preciso atender a su doble vectorialidad: el tiempo antecedente y el tiempo por venir. Este doble movimiento prospectivo y retrospectivo entre la natalidad y la conservación, se inscribe en la idea de un mundo compartido y de un mundo común por construir. Como condición de posibilidad de lo acontecimental, de la novedad, encontramos, por un lado, un mundo común que opera a la base de nuestras acciones y, por otro, en función del sentido de la hospitalidad, un impulso por ampliar las formas de lo común de ese mundo preexistente.

Así, bajo la luz de una serie de tensiones entre la filosofía y la política, la solitud y lo común, el pensar y el juzgar, la desarticulación crítico-negativa y la rearticulación constructivo-afirmativa, la natalidad y la conservación, procuramos mostrar que la enseñanza de la filosofía puede ser entendida como una práctica en solitud: común, que busca propiciar lo que hemos llamado pensamiento-juzgante, es decir, una actividad de articulación dinámica entre el pensar y el juzgar. Por un lado, el impulso crítico del pensamiento que en solitud cuestiona lo establecido y saca a la luz las implicancias de las opiniones no examinadas, revela su carácter negativo-destructivo y ejerce un efecto liberador sobre la facultad de juzgar y, así, habilita el tratamiento por parte del juicio. Por su parte, el impulso afirmativo-constructivo del juicio, que permanece vinculado al mundo común, permite forjar posiciones provisionales y revisables pero que, a la vez, detentan cierta pretensión de generalidad. De esta manera, la articulación dinámica entre pensar y juzgar busca tender puentes para que el primero no pierda el anclaje de la experiencia, y el segundo, no sucumba

ante lo establecido. Dicho de otro modo, el movimiento del pensamiento hacia el juicio posibilita resituar al pensamiento en el mundo y, en la dirección inversa, el juicio necesita de la actividad crítico–destruktiva del pensamiento para cuestionar lo dado.

Desde esta perspectiva, asumimos que enseñar filosofía consiste en propiciar las condiciones para poner en práctica una interrelación entre pensar y juzgar, es decir, dar lugar al ejercicio de lo que llamamos pensamiento–juzgante. Aquí es preciso llamar la atención hacia el lugar que éste desempeña. No se trata de propiciar en el marco de la enseñanza de la filosofía determinada habilidad cognitiva, sino antes bien entendemos al pensamiento–juzgante como una actitud que supone una manera de relacionarse con el mundo, con los demás y con uno mismo. Así, se conjugan una experiencia estética, filosófica y política. Dicho de otro modo, no se trata de un problema de “transmisión”, sino del problema de las condiciones para un filosofar en común en el contexto de la escena educativa.

Fortalecer la dimensión política de la enseñanza de la filosofía tiene que ver, a nuestro juicio, con subrayar el carácter conflictual presente en cualquier encuentro con los otros en un espacio común. Las posibilidades que abre el espacio común no tienen tanto que ver con la capacidad para llegar a acuerdos o defender una concepción sustancial de lo bueno, sino con evidenciar las condiciones de posibilidad para el desarrollo y ejercicio del juicio político: la dimensión pública y la confrontación con otros puntos de vista. Asimismo, procuramos mostrar que esto implica siempre una distancia lógica entre lo que está disponible para juzgar y lo que se necesita por vía de juicio, y corresponde a la responsabilidad de quien juzga colmar esa brecha. Así, ningún juicio de los asuntos humanos puede abarcar todas las posibilidades y llegar a una resolución definitiva.

En definitiva, hicimos hincapié en que esta capacidad práctica, que sirve de guía en las situaciones conflictivas en las que se desarrollan las acciones, no busca acceder a una Verdad –situada fuera del espacio y el tiempo–, ni a una reconciliación o entendimiento pleno –que no reconoce la pluralidad y contingencia de los asuntos humanos–; sino que pone en juego la toma de decisiones sobre un curso de acción individual o colectiva. Desde este enfoque, la forma básica del disenso se manifiesta en no aceptar como verdadero aquello que no haya sido interrogado desde distintos puntos de vista.

En este sentido, subrayamos que el énfasis que orienta al ejercicio de confrontación público-política se dirige a transformar intereses acotados, privados e individuales, en intereses más amplios, públicos y comunes. En suma, a transformar los dictados de los intereses propios y particulares en conquistas comunes y públicas. Podemos señalar una serie de posibles desarrollos a partir de lo hasta aquí investigado. En primer lugar, se perfila una vía de trabajo en el área de la didáctica de la filosofía, respecto de cómo llevar a la práctica el ejercicio de un pensamiento-juzgante. Resulta importante reconsiderar la temática metodológica tomando como punto de partida el nuevo campo teórico de un enfoque filosófico de la enseñanza de la filosofía. Este ámbito de investigación se constituyó principalmente a partir de la reflexión teórica con poca o nula elaboración de materiales didácticos (cfr. Galazzi, 2012). En este sentido, se perfila una línea de trabajo en relación a la producción de recursos didácticos en concordancia con la propuesta de fundamentación teórica.

A su vez, si consideramos que el pensar, principalmente en el marco de la enseñanza de la filosofía, no sólo adquiere relevancia en virtud de la palabra escrita, sino que es en el intercambio real con otras personas, a partir de abrirse a la interacción con los otros, donde puede darse eminentemente su despliegue más pleno y vital, resulta clave profundizar en una cuestión, no exenta de tensiones, acerca cómo articular los elementos afectivos, emotivos, expresivos, deseos, necesidades, etc., ligados a la condición corporal y a formas de representación y comunicación relevantes a la hora de pensar, desde una perspectiva performativa, la enseñanza y el aprendizaje. Respecto de esto último, resulta importante incorporar los aportes de los enfoques intercultural y decolonial en educación que permitirían, por un lado, vislumbrar posibles estrategias pedagógicas que atiendan a las dimensiones afectivas, así como discursivas en el marco de la enseñanza. Y, por otro, indagar nuevos insumos conceptuales en dirección a desarticular el academicismo desafectivizado y despolitizado del saber oficial o canónico en las instituciones educativas. El Canon delimita el ámbito teórico en el que es lícito moverse, es decir, prescribe implícitamente las condiciones básicas de concebir, practicar y valorar la filosofía. Así, establece un saber oficial que delimita la visibilidad y la decibilidad, esto es, establece un temario autorizado que predefine los modos y los ámbitos de expresión legítimos. Se desprende de lo anterior, la apertura a un campo de trabajo fecundo ligado a la revisión y crítica de la consolidación y preeminencia de la filosofía

canónica presente tanto en los diseños curriculares como en la conformación de ciertas prácticas.

En segundo lugar, otro aspecto mencionado pero no trabajado en profundidad en esta tesis, involucra una indagación sobre los modos de subjetivación y de reproducción en las instituciones educativas. En esta dirección, una de las líneas de trabajo futuras se orienta a investigar los núcleos problemáticos alrededor del anclaje institucional de la enseñanza de la filosofía. A lo largo de la tesis planteamos que existen ambigüedades o puntos problemáticos en el enfoque arendtiano sobre las relaciones entre la educación y lo político. En pos de trascender la mirada arendtiana se perfila una línea de indagación a fin de profundizar el diálogo con filósofos como Merleau-Ponty y Rancière para reconsiderar la tensión entre lo instituido y lo instituyente en el horizonte de la democracia entendida como régimen estético-político.

Consideramos que estas posibles líneas de investigación conforman un suelo fértil para reformular y reescribir el significado y evaluar el alcance tanto teórico como práctico, de lo que llamamos pensamiento-juzgante en solitud: común, en dirección a repensar el encuentro entre la filosofía y lo político para habitar las instituciones educativas. Encuentro, que no es un dato ni una idea, sino un actuar (*praxis*) y se configura a partir de una invitación al ejercicio del pensamiento ampliado, a través de un hacer-con otros que se despliega siempre con sus determinaciones materiales concretas en un espacio polémico propio de lo público-comunitario. Se trata de la combinación de una práctica crítica con la operatividad creativa y la función comunicativa de la imaginación. Por un lado, una actividad que pone en cuestión lo dado, pero por otro, además de preguntarse por qué son las cosas de una forma, se propone imaginarlas de otra manera.

Desde esta perspectiva, buscamos ofrecer un marco de lectura que ilumine una modalidad política del filosofar en situación educativa, al inscribir el pensamiento-juzgante como vehículo de una filosofía del mundo común, que favorezca el “cuidado del mundo” en desmedro del “cuidado de sí”. Así, apostamos a conjugar en el ejercicio del pensamiento-juzgante una experiencia estética, filosófica y política, en dirección a explorar los caminos para revitalizar la enseñanza de la filosofía y reinventar una educación filosófica que se dirija al mundo con un interés por el mundo común, a través de otorgarle preeminencia al pensar en compañía,

juzgar en común y actuar concertadamente. Una educación filosófica que no renuncie a afirmarse como una experiencia del comienzo, en contraste con su reducción a una función biopolítica, es decir, como mera transmisión de procesos de normalización de la vida.

Revitalización que, a nuestro juicio, viene de la mano del reconocimiento de la politicidad de la enseñanza de la filosofía, a través de reivindicar el terreno de lo común y potenciar la discusión sobre la dimensión plural y dialógica de nuestra existencia, y así formar parte de la disputa en la construcción renovada de un mundo común. Revitalización y politización necesarias para combatir la amenaza del avance del desierto, es decir, de nuestra creciente enajenación del mundo o desmundanización, en términos arendtianos. “El crecimiento moderno de la desmundanización, el desvanecimiento de todo lo que hay *entre* nosotros, –escribe Arendt–, también puede ser descrito como la expansión del desierto” (Arendt, 2016b: 225). Parafraseando a Calvino, en el epígrafe que elegimos para estas consideraciones finales, podríamos afirmar que en el marco de una filosofía posmetafísica, nuestra apuesta a fortalecer la dimensión política de la enseñanza se orienta a buscar y saber reconocer quién y qué, en medio del desierto, no es desierto, para hacerlo durar y darle espacio.

Bibliografía

Obras de Hannah Arendt

Arendt, Hannah (1973): “Sobre la violencia” en *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana Alonso, Madrid, Taurus, pp. 109-200.

Arendt, Hannah (1995a): “Comprensión y política” en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 29-46. Primera edición 1971 en Social Research.

Arendt, Hannah (1995b): “El pensar y las reflexiones morales”, en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 109-137. Primera edición 1971 en Social Research.

Arendt, Hannah (1995c): “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento” en *De la historia a la acción*, trad. de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 139-171. Primera edición 1971 en Social Research.

Arendt, Hannah (1996a): “La brecha entre el pasado y el futuro”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 9-21. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996b): “La tradición y la época moderna”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 23-47. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996c): “El concepto de historia: antiguo y moderno”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 49-100. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996d): “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 101-153. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996e): “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 155-184. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996f): “La crisis de la educación”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 185-208. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996g): “La crisis en la cultura: su significado político y social”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 209-238. Primera edición 1961.

Arendt, Hannah (1996h): “Verdad y política”, en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, pp. 239-277. Este artículo es incorporado en la edición de 1968.

Arendt, Hannah (1996i), *Filosofía y política. El existencialismo y Heidegger*, Bilbao, Besataria Asociación Cultura.

Arendt, Hannah (1997): *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós. Edición póstuma 1993.

Arendt, Hannah (1998): “Desobediencia civil” en *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, pp. 59-108.

Arendt, Hannah (2000): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen.

Arendt, Hannah (2001): *Hombres en tiempos de oscuridad*, trad. de C. Ferrari y A. Serrano de Haro, Barcelona, Gedisa.

Arendt, Hannah (2002): *La vida del espíritu*, trad. C. Corral y F. Birulés, Buenos Aires, Paidós. Edición póstuma 1978.

Arendt, Hannah (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. C. Corral, Paidós, Barcelona.

Arendt, Hannah (2005a): *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós. Primera edición 1958.

Arendt, Hannah (2005b): “¿Qué queda? Queda la lengua materna”, en *Ensayos de comprensión. 1930–1954*, Madrid, Caparrós, pp. 515–538.

Arendt, Hannah (2005c): *Ensayos de comprensión, 1930–1954*, Madrid, Caparrós, Texto editado por Agustín Serrano de Haro.

Arendt, Hannah (2007a): “Responsabilidad personal bajo una dictadura” en *Responsabilidad y juicio*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 49-74.

Arendt, Hannah (2007b): “Algunas cuestiones de filosofía moral” en *Responsabilidad y juicio*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 75-150.

Arendt, Hannah (2007c): “Responsabilidad colectiva” en *Responsabilidad y juicio*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 151-159.

Arendt, Hannah (2007d): “Reflexiones sobre Little Rock” en *Responsabilidad y juicio*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Miguel Candel y Fina Birulés, Barcelona, Paidós, pp. 187-202.

Arendt, Hannah (2016a): “Sócrates” en *La promesa de la política*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés, Barcelona, Austral, pp. 43-75.

Arendt, Hannah (2016b): “Epílogo” en *La promesa de la política*, Jerome Kohn (ed.), trad. de Eduardo Cañas y Fina Birulés, Barcelona, Austral, pp. 225-228.

Bibliografía general

Abensour, Miguel (2006): *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, Paris, Sens y Tonka.

Amiel, Anne (2000): *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, trad. de Rogelio C. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión.

Bárcena, Fernando (1997): *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*, Barcelona, Paidós.

Bárcena, Fernando y Mèlich, Joan Carles (2000): *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós.

Bárcena, Fernando (2006): *Hannah Arendt: una filosofía de la natalidad*, Barcelona, Herder.

Bárcena, Fernando (2012): *El aprendiz eterno. Filosofía, educación y el arte de vivir*. Buenos Aires: Miño & Dávila.

Bárcena, Fernando (2016): “Educación y mundo común. Consideraciones intempestivas en torno a una fórmula” en *Telón de fondo /24*, Dossier, pp. 268–292.

Batiuk, Verónica (coord.) (2008), *A 25 años de democracia: Las políticas para el área de Formación Ética y Ciudadana en la educación secundaria*, Documento de Trabajo, CIPPEC, Buenos Aires.

Beade, Ileana P. (2018): “La racionalidad crítica y la superación de la crisis de la metafísica. Acerca del carácter público de la razón en la filosofía kantiana” en López, Diana M. y Gaudio, Mariano L. (comp.) *Variaciones sobre temas del idealismo*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, RAGIF Ediciones, pp. 19-44. Disponible en: www.ragif.com.ar

Beiner, Ronald (1987): *El juicio político*, trad. J. J. Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica.

Beiner, Ronald (2003): “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, en Arendt, Hannah, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral, Buenos Aires, Paidós, pp. 157–270.

Benhabib, Seyla (1996): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Sage, Nueva York.

Benhabib, Seyla (1998): “Models of Public Space: Hannah Arendt, the liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, en Landes, Joan (edited), *Feminism, the Public and the Private*, New York, Oxford University Press, pp. 65-99.

Benhabib, Seyla (2006a): “La paria y su sombra: sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt”, en Cruz, M. (comp.), *El siglo de Hannah Arendt*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 15–35.

Benhabib, Seyla (2006b): “El juicio y las bases morales de la política en el pensamiento de Hannah Arendt”, en *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, trad. de Gabriel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, pp. 139–163.

Bernstein, Richard J. (1991), “¿Qué es el juzgar? El actor y el espectador”, en *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*, México, Siglo XXI.

Birulés, Fina (1995): *La especificidad de lo político: Hannah Arendt*, Valencia, Episteme.

Birulés, Fina (1997): “Introducción. ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?”, en *Arendt, Hannah: ¿Qué es la política?*, trad. de Rosa Sala Carbó, Barcelona, Paidós, pp. 9-40.

Birulés, Fina (comp.) (2000): *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, trad. de Xavier Calvo, Martha Hernández, Juan Vivanco y Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa.

Birulés, Fina (2017): “Arendt y Sócrates, pensar en compañía” en Fuster, À. Lorena y Sirczuk, Matías (eds.) *Hannah Arendt*, Buenos Aires, Katz Editores, pp. 13-36.

Campillo, Antonio (2002): “Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt” en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 26, pp. 159–186.

Campillo, Antonio (2009): “El lugar del juicio. Filosofía, política e historia en Hannah Arendt” en *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo XX* (Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías) Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 113-154.

Campillo, Neus (2002): “Comprensión y juicio en Hannah Arendt”, en *Daimon. Revista de filosofía*, Universidad de Murcia, N° 26, pp. 125–140.

Canovan, Margaret (1995): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press.

Canovan, Margaret (2000): “Hannah Arendt como pensadora conservadora”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.

Cerletti, Alejandro (2005): “Enseñar filosofía: de la pregunta filosófica a la propuesta metodológica” en *Revista Novedades Educativas*, Buenos Aires: Novedades Educativas, n.169.

Cerletti, Alejandro (2008a): *La enseñanza de la filosofía como problema filosófico*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Cerletti Alejandro (2008b), *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*, Buenos Aires, Del Estante.

Cerletti, A. (comp.) (2009): *La enseñanza de la filosofía en perspectiva*, Buenos Aires, Eudeba.

Cerletti, A. (2015) “Didáctica aleatoria de la filosofía, dialéctica del aprendizaje filosófico”, en Cerletti, A. y Couló, A. *Didácticas de la filosofía. Entre enseñar y aprender a filosofar*. Buenos Aires: Noveduc, pp. 15-32.

Cerna, Jorge L.; “El carácter desinteresado de la apreciación de lo bello en la estética kantiana” en *Estudios de Filosofía*, vol. 12 (2014), pp. 36–55.

Cornu, Laurence (2002): “Responsabilidad, experiencia, confianza” en Frigerio, Graciela (comp.): *Educación: Rasgos filosóficos para una identidad*, Buenos Aires, Santillana, pp. 43-83.

Cornu, Laurence (2008): “Lugares y formas de lo común” en Frigerio, Graciela y Diker, Gabriela (comps.): *Educación: posiciones acerca de lo común*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, pp. 133-145.

Denneny, Michael (1994): “El privilegio de nosotros mismos: Hannah Arendt y el juicio” en Hilb, C. (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 89–124.

De Zan, Julio (2005): “Amplitud de pensamiento y capacidad de juzgar: la lectura de H. Arendt de la Crítica del juicio”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, Fasc. 3/4, pp. 863–882.

Di Pego, Anabella (2005): *Revolución, democracia y espacio público en la obra de Hannah Arendt: Proyecciones y limitaciones de la innovación política en el mundo actual* [en línea]. Tesis de grado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En Memoria Académica.

Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.212/te.212.pdf>

Di Pego, Anabella (2005b): “Lo social y lo público en la obra de Hannah Arendt. Reconsideraciones sobre una relación problemática”, en *Intersticios*, México, Año 10, N° 22–23, pp. 39–69.

Di Pego, Anabella (2006): “Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas”, en *Revista Question*, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, Vol. 1, N° 11. Disponible en: <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/222>

Di Pego, Anabella (2013): *Comprensión, narración y juicio en la obra de Hannah Arendt: Una reinterpretación a partir de los escritos de Walter Benjamin y Martin Heidegger* [en línea]. Tesis de posgrado. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.810/te.810.pdf>

Di Pego, Anabella (2016): *Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio*, Buenos Aires, Biblos.

Dotti, Jorge Eugenio (1993): “Hannah Arendt y la crítica del juicio. En ocasión de un bicentenario”, en Sazbón J. (comp.). *Homenaje a Kant*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – UBA, 1993, pp. 27–34.

Dotti, Jorge Eugenio (2001): “Filosofía política y universidad: una aproximación” en Naishtat, F., García Raggio, A. M. y Villavicencio, S. (comps.): *Filosofías de la universidad y conflicto de racionalidades*, Buenos Aires, Colihue, pp. 33-41.

Douailler, Stéphane (2002): “Autoridad, razón, contrato” en Frigerio, Graciela (comp.): *Educación: Rasgos filosóficos para una identidad*, Buenos Aires, Santillana, pp. 85-119.

Forti, Simona (2001): *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, trad. de Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda, Madrid. Cátedra.

Fraser, Nancy (1997): *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, trad. de Magdalena Holguín y Isabel C. Jaramillo, Bogotá, Siglo del Hombre Editores / Universidad de los Andes.

Fraser, Nancy (1999): “Repensando la esfera pública: una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente” en *Ecuador Debate. Opinión pública*. Quito: CAAP, (n. 46, abril), pp. 139–174.

Frigerio, Graciela (comp.) (2002): *Educación: Rasgos filosóficos para una identidad*, Buenos Aires, Santillana.

Frigerio, G. y Diker, G. (2005) (comps.): *Educación: ese acto político*, Buenos Aires, Del Estante.

Frigerio, Graciela y Diker, Gabriela (comps.) (2007): *Educación: (sobre) impresiones estéticas*, Buenos Aires, Del Estante Editorial.

Frigerio, Graciela y Diker, Gabriela (comps.) (2008): *Educación: posiciones acerca de lo común*, Buenos Aires, Del Estante Editorial.

Fuster, A. Lorena (2017) “La excepcionalidad de un corazón comprensivo: Arendt lectora de Kant” en Fuster A. L. y Sirczuk, M. (ed.), *Hannah Arendt*, Buenos Aires, Katz–Eudeba, pp. 85-105.

Gadamer, Hans-Georg (1992): *Verdad y método II*, trad. de Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme.

Gadamer, Hans-Georg (1998): *El giro hermenéutico*, trad. de Arturo Parada, Madrid, Cátedra.

Gadamer, Hans-Georg (1999): *Verdad y método I*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.

Galazzi, Laura (2012) *Mirando conceptos: el cine en la enseñanza de la filosofía*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Galazzi, Laura (2017) *Del encierro al control*, Buenos Aires. Disponible en: <https://www.teseopress.com/delencierroalcontrol>

Gallo, S., Cornelli, G. y Danelon, M. (orgs.) (2003): *Filosofía do Ensino de Filosofia*, Petrópolis, Editora Vozes.

Gallo, Silvio (2015): *Metodología de la enseñanza de la filosofía. Una didáctica para la enseñanza media*, Los Polvorines, Universidad Nacional de General Sarmiento.

Gambarotta, E., Borowsky, T. y Plot, M. (coord.) (2015): *Estética, política, dialéctica. El debate contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo.

Gentili, Pablo (2008): “Nada en común. Sobre la pedagogía del desprecio por el otro” en Frigerio, Graciela y Diker, Gabriela (comps.): *Educación: posiciones acerca de lo común*, Buenos Aires, Del Estante Editorial, pp. 31-62.

Gomez, Diana y Mamilovich, Carolina (2015): “La enseñanza de la filosofía en el contexto institucional. Encuentros y desencuentros entre filosofía, educación y política” en Cerletti, A. y Couló, Ana (orgs.): *La enseñanza filosófica. Cuestiones de política, género y educación*, Buenos Aires, Novedades Educativas, pp. 113-134.

Gomez, Diana y Nesprias, Juan (2015): “Sobre la construcción del oficio de profesor/a de filosofía” en Cerletti, A. y Couló, Ana (orgs.): *Didácticas de la filosofía. Entre enseñar y aprender a filosofar*, Buenos Aires, Novedades Educativas, pp. 111-122.

Guttmann, Amy (2001): *La educación democrática. Una teoría política de la educación*, Barcelona, Paidós.

Hilb, Claudia (comp.) (1994), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad.

Heidegger, Martín (1997): *El Ser y el Tiempo*, trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin (2005): *Nietzsche*, trad. Juan Luis Vermal, Madrid, Destino.

Hobbes, Thomas (2007): *Leviatán*, trad. Antonio Escohotado, Buenos Aires, Losada.

Hunziker, Paula (2017): *Filosofía, política y platonismo: una investigación sobre la lectura arendtiana de Kant*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Prometeo.

Jay, Martin (2000): “El existencialismo político de Hannah Arendt”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. de Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 147–176.

Kant, Immanuel (1958): “¿Qué es la Ilustración?” (1784), en *Filosofía de la Historia*, trad. Ímaz Eugenio, Buenos Aires, Ed. Nova, pp. 25-38.

Kant, Immanuel (1992): *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Ávila.

Kant, Immanuel (2007): *Crítica del Juicio*, trad. Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe.

Kateb, George (2008) “Arendt y el juicio”, en Fina Birulés, Daniel Mundo y Agustín Serrano de Haro (ed.), *Hannah Arendt. El legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp. 19-44.

Landes, Joan B. (1992): “Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: A Feminist Inquiry*”, *Praxis International*, 12: 1 (April), pp. 106–127.

Lories, Danielle (1997): “En torno al sentido común kantiano: sobre un antecedente y una nueva consideración”. *Areté*, Revista de filosofía, Vol. IX, Nr. 1, pp. 109–126.

Marchart, Oliver (2009): *El pensamiento político postfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Masschelein, Jan (1990): “L’education comme action. A propos de la pluralité et de la naissance” en *Orientamenti pedagogici: rivista internazionale di scienze dell’educazione*, Vol. 37-4, nr. 220, pp. 760-772.

Mamilovich, Carolina (2016): “La enseñanza de la filosofía en la escuela: educación política por otros medios. Aportes desde una lectura política arendtiana del Juicio estético kantiano” en *Ideas Revista de filosofía moderna y contemporánea*, nr. 4, diciembre, RAGIF Ediciones, pp. 62-92.

Masschelein, Jan y Simons, Maarten (2011a): “¿Odio a la democracia... y al rol público de la educación? Sobre Rancière, democracia y educación” en Masschelein, Jan, Simons, Maarten y Larrosa, Jorge (ed.): *Jacques Rancière. La educación pública y la domesticación de la democracia*, Madrid, Miño y Dávila.

Masschelein, Jan y Simons, Maarten (2011b): “Subjetivación gubernamental, política y pedagógica. Foucault *con* Rancière” en Masschelein, Jan, Simons, Maarten y Larrosa, Jorge (ed.): *Jacques Rancière. La educación pública y la domesticación de la democracia*, Madrid, Miño y Dávila.

Masschelein, Jan y Simons, Maarten (2011c): “El odio a la educación pública. La escuela como *marca* de la democracia” en Masschelein, Jan, Simons, Maarten y Larrosa, Jorge (ed.): *Jacques Rancière. La educación pública y la domesticación de la democracia*, Madrid, Miño y Dávila.

Merleau-Ponty, Maurice (1997): *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.

Muñoz Terrón, José María (2003): *Crítica fenomenológica de la ausencia de la corporalidad en el concepto habermasiano de esfera pública*, Universidad de Granada. Versión online. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10835/1539>

Obiols, Guillermo y Frassinetti de Gallo, Martha (1990): *La enseñanza filosófica en la escuela secundaria*, Buenos Aires, A-Z.

Obiols, Guillermo y Díaz, Mirta (1997): “Enfoques, inserción curricular y metodología para la Educación Ética y Ciudadana”, en AAVV., *La formación ética y ciudadana en la Educación General Básica*, Bs. As., Novedades Educativas.

Obiols, Guillermo y Rabossi, Eduardo (2000): *La enseñanza de la Filosofía en debate*, Buenos Aires, Novedades Educativas.

Obiols, Guillermo (2008): *Una introducción a la enseñanza de la Filosofía*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

Plot, Martín (2008): *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo.

Plot, Martín (2009): “Espacios y tiempo de aparición. Acción, juicio e intersubjetividad en el pensamiento de Hannah Arendt” en Felipe Muller y Martín Plot, (eds.). *Entre-nos. Ensayos sobre reconocimiento e intersubjetividad*, Buenos Aires, Teseo, pp. 29-38.

Plot, Martín (2015): “¿Permanencia de lo estético-político? Coexistencia y conflicto de regímenes políticos en Lefort, Rancière y Merleau-Ponty” en Gambarotta, Emiliano, Borovinsky, Tomas y Plot, Martín (coord.): *Estética, política, dialéctica. El debate contemporáneo*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 33-54.

Plot, Martín (2016): *The Aesthetico-Political. The Question of Democracy in Merleau-Ponty, Arendt, and Rancière*, New York, Bloomsbury.

Rabotnikof, Nora (2005): *En busca de un lugar común: el espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Rancière, Jacques (2007): “Pensar entre disciplinas” trad. Hilda García, en Frigerio, G. y Diker, G. (comp.) *Educación: (sobre) impresiones estéticas*, Bs. As., Del Estante Editorial, pp. 283–291.

Rancière, Jacques (2011): *El espectador emancipado*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Manantial.

Ricoeur, Paul (1999): “Juicio estético y juicio político según Hannah Arendt”, trad. A. D. Moratalla, en *Lo justo*, Buenos Aires, Caparrós Editores, pp. 141–161.

Serrano Gómez, E. (1996): *Consensus y conflicto. Schmitt y Arendt. La definición de lo político*, México, Interlínea.

Siede, Isabelino (2007): *La educación política. Ensayos sobre ética y ciudadanía en la escuela*, Buenos Aires, Paidós.

Simons, Maarten, Masschelein, Jan y Larrosa, Jorge (edit.) (2011): *Jacques Rancière, la educación pública y la domesticación de la democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Simons, Maarten, Masschelein, Jan (2014): *Defensa de la escuela. Una cuestión pública*, Miño y Dávila.

Taminiaux, Jacques (1994): “Acontecimiento, mundo y juicio según Hannah Arendt”, en Hilb, Claudia (comp.): *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, trad. de Viviana Quiñones, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 125-146.

Tassin, Etienne (1999): “Identidad, ciudadanía y comunidad política: ¿qué es un sujeto político?”, trad. R. Irala, en Quiroga, H., Villavicencio, S. y Vermeren, P. (comps.), *Filosofías de la ciudadanía. Sujeto político y democracia*, Rosario, Homo Sapiens, pp. 49–68.

Tassin, Etienne (2002): “Poder, autoridad, violencia y acción política (la crítica arendtiana de la dominación)” en Frigerio, Graciela (comp.): *Educación: Rasgos filosóficos para una identidad*, Buenos Aires, Santillana, pp. 151-188.

Vermeren, Patrice (2011): “El desplazamiento de la filosofía, el no-lugar de la democracia y la lengua de la emancipación” en *Temas y debates* 22, año 15, julio-diciembre, pp. 51-63.

Villa, Dana (1996): *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, New Jersey, Princeton University Press.

Villa, Dana (2008): “Arendt y Sócrates” en V.V.A.A.: *Hannah Arendt, el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, pp. 117-136.

Vollrath, Ernst (1994): “Actuar y juzgar. Hannah Arendt y la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant desde una perspectiva política”, en Hilb, C. (comp.), *El resplandor de lo público. En torno a Hannah Arendt*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 147–179.

Wellmer, Albrecht (2000): “Hannah Arendt sobre el juicio: La doctrina no escrita de la razón”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, trad. De Javier Calvo Perales, Barcelona, Gedisa, pp. 259–280.

Young, Iris Marion (1990): “Imparcialidad y lo cívico público. Algunas implicaciones de las críticas feministas a la teoría moral y política”, pp. 89–117, en Benhabib, S. y Cornell, D.; *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*, Trad. Ana Sánchez, Valencia, Edicions Alfons El Magnanim.